AUTHOR:

SCHMITT, FRANZ

TITLE:

DIE VERSCHIEDENHEIT DER IDEENLEHRE...

PLACE:

GIESSEN

DATE:

1891

Master Negative #

91-80262-10

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

```
BKS/PROD  Books        FUL/BIB   NYCG91-B71178
RANZ AND TW VERSCHIEDENHEIT DER IDEENLEHRE - Cluster 1 of 1 - Record added today
+                                                   Acquisitions     NYCG-AE
  ID:NYCG91-B71178     RTYP:a     ST:p    FRN:      MS:        EL:u      AD:08-06-91
  CC:9665   BLT:am      DCF:      CSC:d   MOD:      SNR:       ATC:      UD:08-06-91
  CP:nyu      L:ger     INT:      GPC:    BIO:      FIC:0      CON:
  PC:r       PD:1991/1891         REP:    CPI:0     FSI:0      ILC:      MEI:1   II:0
  MMD:       OR:     POL:     DM:      RR:          COL:       EML:      GEN:   BSE:
  040      NNC‡cNNC
  100 10   Schmitt, Franz,‡d1862-
  245 14   Die verschiedenheit der ideenlehre in Platos Republik und Philebus ‡h[
             microform]/‡cvon Franz Schmitt.
  260 0    Giessen :‡bBr_uhl'sche druckerei,‡c1891.
  300      42 p., 1 l. ;‡c23 cm.
  500      Lebenslauf.
  502      Inaug.-diss. - Giessen.
  600 00   Plato.
  LDG      RLIN
  QD       08-06-91
```

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

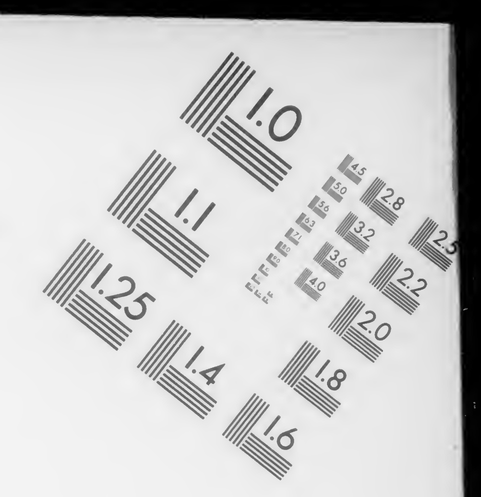
DATE FILMED: 9/17/91 INITIALS RK

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



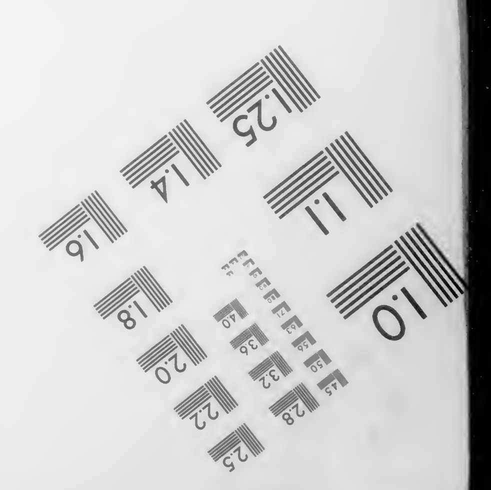
AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202



Centimeter

Inches



Schmitt
Platos Republik und Philebus.

Die Verschiedenheit der Ideenlehre

in

Platos Republik und Philebus.

Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

bei der

philosophischen Fakultät der Universität Giessen

eingereicht

von

Franz Schmitt

aus Giessen.

Giessen 1891.

Brühl'sche Druckerei (Fr. Chr. Pietsch).

1. Rep. V. 19 lässt Plato den Socrates aus der grossen Klasse Derjenigen, welche als Lernbeflissene bezeichnet werden können, die Philosophen aussondern auf Grund des Merkmals, dass sie zum Gegenstand ihrer Schau- und Lernbegierde nicht jedes Zufällige und Beliebige, sondern allein die Wahrheit machen. Zum Zweck der Erklärung aber, was unter dieser zu verstehen sei, heisst es im folgenden (20, 475 e f): „Ich glaube, Du wirst mir zugestehen . . . . dass, da das Schöne dem Hässlichen entgegengesetzt ist, diese zwei sind . . . . und da es zwei sind, auch jedes von beiden eins ist? . . . . Und ebenso gilt von dem Gerechten und Ungerechten und allen Begriffen derselbe Satz, dass ein jeder an sich Eines sei, aber dadurch, dass er in Verbindung[1]) mit den Handlungen und Körpern und sonst mit anderem[2]) überall zum Vorschein komme, als ein Vieles erscheine[3])," und zur weiteren Erklärung[4]): „Die Hörlustigen und Schaulustigen lieben doch wohl die schönen Stimmen und Farben und Gestalten und alles, was aus dergleichen hervorgebracht wird, aber das Wesen des Schönen selbst

[1]) Aehnlich p. 476 d: αὐτὸ καλὸν καὶ τὰ ἐκείνου μετέχοντα.

[2]) Ich lese mit Badham καὶ ἄλλῃ ἄλλων.

[3]) p. 475 e ff.: σὲ δὲ οἶμαι ὁμολογήσειν μοι τὸ τοιόνδε — ἐπειδή ἐστιν ἐναντίον καλὸν αἰσχρῷ, δύο αὐτὼ εἶναι — οὐκοῦν ἐπειδὴ δύο, καὶ ἓν ἑκάτερον; Καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἄλλῃ ἄλλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.

[4]) p. 476 e: οἱ μέν που φιλήκοοι καὶ φιλοθεάμονες τάς τε καλὰς φωνὰς ἀσπάζονται καὶ χροὰς καὶ σχήματα καὶ πάντα τὰ ἐκ τῶν τοιούτων δημιουργούμενα, αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἡ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπάσασθαι.

zu schauen und zu lieben ist ihr Geist unfähig."[5]) Die Begriffe und Ideen, will Plato sagen, sind an sich Eins, erscheinen uns aber durch ihre Verbindung mit Handlungen, Körpern und sonstigen Dingen als in der Welt vielheitlich geworden, wie z. B. (476 c) das Schöne an sich, als Idee betrachtet, ein Eins ist, in der Welt der Erscheinungen jedoch sich als Vielheit wiederfindet, in Stimmen, Farben, Gestalten u. s. w., die eben durch die Theilnahme an der einen Idee des Schönen selbst schön werden.

Diese Einheit der Idee gegenüber der Menge der an ihr theilhabenden, unter das εἶδος fallenden Sinnendinge betont Plato auch an einer anderen Stelle der Republik, nämlich im 10. Buch (597 b ff.), wo er von den drei Arten von Sesseln (κλῖναι) spricht, deren eine der Maler als Vertreter der nachahmenden Kunst, die andere der Schreiner als Vertreter der Technik, deren erste aber, das Urbild der beiden anderen, Gott als Schöpfer aller Ideen gemacht habe. „Der Gott also", heisst es weiter, „hat — sei es, dass er es nicht anders wollte oder dass irgend eine andere Nothwendigkeit für ihn vorhanden war, nicht mehr als eine κλίνη in der natürlichen Wesenheit zu verfertigen — so nur je eine gemacht, welche die κλίνη an sich ist."[6]) Die Einheit dieser von dem Gott geschaffenen κλίνη, d. h. der Idee derselben, wird dann ausdrücklich noch einmal hervorgehoben durch den Zusatz: „Zwei solche oder mehrere sind von dem Gotte nicht geschaffen worden und werden auch nicht geschaffen werden; da, wenn er auch nur zwei gemacht hätte, wiederum sich eins zeigen würde, von welchem wieder

[5]) Das vermag nur, wie Plato am Ende des 5. Buchs (p. 480 a) angibt, der Philosoph.

[6]) p. 597 c: ὁ μὲν δὴ θεός, εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν μὴ πλέον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίνην, οὕτως ἐποίησε μίαν μόνον αὐτὴν ἐκείνην, ὃ ἔστι κλίνη.

jene beiden die Gestalt hätten, und jenes wäre die eigentliche κλίνη, aber nicht die zwei."[7]) Plato führt also hier ausdrücklich den Grund an, weshalb der Gott unmöglich mehr als eine Idee eines Gegenstandes geschaffen haben kann.

Die Idee gegenüber den Sinnendingen wird also in diesen wie auch an anderen Stellen der Schrift vom Staate[8]) ihrem Wesen nach als einheitlich gesetzt gegenüber der Vielheit der sie verwirklichenden Objekte, die ja, wie wir gesehen haben, den verschiedensten Gebieten der sinnlichen Erscheinungswelt angehören. Eine nähere Angabe darüber, wie er sich aber diese Vielheit der Erscheinungen in der Welt zu Stande gekommen denkt, und wie man die Verbindung und den Zusammenhang zwischen jenem Einen und diesen Vielen sich vorzustellen habe, gibt Plato in der Republik überhaupt nicht. Nur darüber allerdings lässt er keinen Zweifel, dass er die Idee im Sinne der Einheit auch als die Ursache der an den Dingen erscheinenden Vielheitlichkeit und Mannigfaltigkeit betrachtet. Der bekannte Vergleich der höchsten überirdischen Einheit, der Idee des Guten, mit der höchsten irdischen Lichtquelle, der Sonne (VI. 19 f.), gibt darüber so viel Auskunft, als überhaupt aus dem ganzen Inhalte der Schrift vom Staate zu entnehmen ist. Die Sonne selbst ist — wie in letzter Instanz alle Dinge — ein Erzeugniss (ἔκγονος) der Idee des Guten (508 b); ihre Stellung und ursächliche Wirkung

[7]) p. 597 c: ὅτι, εἰ δύο μόνας ποιήσειε, πάλιν ἂν μία ἀναφανείη, ἧς ἐκεῖναι ἂν αὖ ἀμφότεραι τὸ εἶδος ἔχοιεν, καὶ εἴη ἂν ὃ ἔστι κλίνη ἐκείνη, ἀλλ' οὐχ αἱ δύο.

[8]) Rep. X. 596 a: εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν; VI. 507 b: πολλὰ καλὰ καὶ πολλὰ ἀγαθὰ καὶ ἕκαστα οὕτως εἶναι φαμέν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ. Καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθὸν καὶ οὕτω περὶ πάντων, ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες, ὃ ἔστιν ἕκαστον προσαγορεύομεν; vgl. ausserdem X. 596 b; V. 479 a, 476 b, 479 e, 480 a; VI. 493 e; VII. 525 a e.

aber für die Gesammtheit des Sinnlichen bietet zugleich ein ἀνάλογον des Verhältnisses, in welchem die höchste der Ideen sich zur Gesammtheit alles Seienden befindet. Wie die Sonne den Dingen das Vermögen des Wachsens und Gedeihens, überhaupt des Daseins und ausserdem die Sichtbarkeit, dem Auge aber die Möglichkeit des Sehens gewährt, so theilt das Gute den erkannt werdenden Dingen die Wahrheit mit und verleiht dem Erkennenden das Vermögen des Erkennens; es ist überhaupt Ursache des Wissens und der Wahrheit.[9]) Aehnlich nennt Plato dann im dritten Kapitel des 7. Buches die Idee des Guten die Ursache von allem Rechten und Schönen[10]), da sie sowohl im Sichtbaren das Licht und die Sonne und im Denkbaren Vernunft und Wahrheit gezeugt habe.

Auch im 10. Buche 1, 596 b scheint die Lehre von der kausalen Wirksamkeit der Idee wenigstens angedeutet durch Platos Angabe, dass alle Erscheinungen der Sinnenwelt, wie z. B. Sessel und Tische, Abbilder eines einzigen Urbildes, nämlich ihrer Idee, seien. Da nun, wie wir vorher sahen, die Idee des Guten αἰτία für alles Existirende, dieses dagegen nur ein Abbild[11]) jener αἰτία ist, so müssen auch alle anderen Ideen, die ja nach platonischer Anschauung in der Idee des Guten enthalten sind, und bei denen sich dann auch alle Eigenschaften und Merkmale derselben vorfinden müssen, in ihrer Stellung als παραδείγματα auch zugleich αἰτίαι für die Vielheit der sie verwirklichenden Sinnendinge sein.

2. Ueber die allgemeinsten Bestimmungen aber, dass die Idee ihrem Wesen nach Einheit, ihrer Wirksamkeit nach Ursache sei, führen die Erörterungen in der Republik nicht hinaus. Ganz anders liegt die Sache dagegen im Philebus. Auch hier betrachtet Plato die Idee

[9]) p. 508e: αἰτίαν ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας.
[10]) p. 517c: ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία.
[11]) p. 509b: εἰκών.

in Bezug auf die beiden im Vorhergehenden aufgezeigten Eigenschaften, aber sogleich mit geflissentlicher Beziehung auf die Frage, wie es komme, dass das Viele Eins und das Eine Vieles sei. Die Thatsache selbst erscheint ihm „verwunderlich“ (θαυμαστόν), „und leicht erhöbe sich Streit gegen den, der solches behaupte“.[12]) Die Ansicht des Protarchos, der lediglich die Vielheit eines Gegenstandes, welcher durch Vergleichung mit anderen Gegenständen als mit verschiedenen Qualitäten behaftet erscheint, im Auge hat, sowie eine andere populäre, welche ausschliesslich auf die Vielheit der Theile eines zusammengesetzten Körpers sich bezieht, werden als oberflächlich und σφόδρα τοῖς λόγοις ἐμπόδια von vornherein abgewiesen (14 d). Etwas ganz anderes, sagt Socrates, sei es, wenn man dieses Eine als weder in die Klasse des Entstehenden, noch des Vergehenden rechne; wenn man z. B. den Menschen als Eins setze und den Typus etwa einer Thiergattung, wie den Ochsen als Eins und das Schöne als Eins und das Gute als Eins, dann entstehe ein schwer zu lösendes Problem.[13]) Was Socrates mit den letzten Worten sagen will, ist klar: unter dem einen Menschen, dem einen Thier u. s. w. ist der Begriff des betreffenden Geschöpfes oder Dinges zu verstehen; der Begriff aber gehört weder dem Gebiet des Entstehens noch dem des Vergehens an, er wird durch das Hinzutreten dieser näheren Bestimmung zur Idee.

Daraus ergeben sich sofort zwei wichtige Bestimmungen für das Wesen der Idee, wie sie auch in den Erörterungen

[12]) Phil. p. 14c: ἓν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἓν πολλά, θαυμαστὸν λεχθὲν καὶ ῥᾴδιον ἀμφισβητῆσαι τῷ τούτων ὁποτερονοῦν τιθεμένῳ.
[13]) p. 15a: ὅταν τὸ ἓν μὴ τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων τις τιθῆται — ὅταν δέ τις ἕνα ἄνθρωπον ἐπιχειρῇ τίθεσθαι καὶ βοῦν ἕνα καὶ τὸ καλὸν ἓν καὶ ἀγαθὸν ἕν, περὶ τούτων τῶν ἑνάδων καὶ τῶν τοιούτων ἡ πολλὴ ἀμφισβήτησις γίγνεται. Vgl. p. 14c: λόγον πᾶσι παρέχοντα ἀνθρώποις πράγματα und: ἓν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἓν πολλά, θαυμαστὸν λεχθὲν καὶ ῥᾴδιον ἀμφισβητῆσαι τῷ τούτων ὁποτερονοῦν τιθεμένῳ; p. 14e: μήπω συγκεχωρημένα.

der Schrift vom Staate bereits zu finden sind: 1) sie ist weder geworden noch vergänglich[14]), 2) für jede Gattung von Dingen gibt es nur eine Idee als ἕν; Plato betont nicht nur ausdrücklich das ἕνα βοῦν, ἕνα ἄνθρωπον u. s. w., sondern spricht auch gleich darauf von ἑνάδες (15a) und μονάδες (15b). Dazu stimmt dann, was er p. 16c f. sagt, man müsse bei jeglichem jedesmal einen Begriff annehmen und aufsuchen, dann werde man ihn darin enthalten finden.

Mit der Betrachtung der Idee als Einheit wird jedoch im Philebus die Untersuchung noch nicht abgeschlossen. Plato geht vielmehr hier von vornherein darauf aus — und zwar mit wiederholtem Hinweis auf die Schwierigkeit des Unternehmens[15]) — die Art des Zusammenhangs zwischen dem Einen und dem Vielen zu ergründen. P. 16c ff. heisst es: „Und die Alten, welche besser waren als wir und den Göttern näher wohnten, überlieferten die Sage, dass das, von dem man stets sage, es sei, aus Einem und Vielem bestehe, aber Begrenzung

[14]) p. 15a. b. 58a. 59a. b. c. 61e. Vgl. οὐσία (im Gegensatz zu γένεσις) p. 53c. 54a. c. d. τὰ ὄντα 53e. 62a. τὸ ὂν ὄντως 59d. Vgl. ferner Rep. p. 479a. e. 484b. 485b. 500c. 527b. 585c. 611e.

[15]) Auf die Schwierigkeit der Untersuchung wird an verschiedenen Stellen aufmerksam gemacht. P. 16b. sagt Protarchos selbst: οὐ σμικρὸς ὁ παρὼν λόγος. ὦ Σώκρατες, worauf dieser fortfährt: οὐ μὴν ἔστι καλλίων ὁδὸς οὐδ' ἂν γένοιτο — πολλάκις δέ με ἤδη διαφυγοῦσα ἔρημον καὶ ἄπορον κατέστησεν. Auf die Frage des Protarch, welchen Weg er meine, nennt er ihn p. 16c: ἣν δηλῶσαι μὲν οὐ πάνυ χαλεπόν, χρῆσθαι δὲ παγχάλεπον. Vgl. 14c: ῥᾴδιον ἀμφισβητῆσαι τῷ τούτων ὁποτερονοῦν τιθεμένῳ; 15a: περὶ τούτων τῶν ἑνάδων καὶ τῶν τοιούτων ἡ πολλὴ ἀμφισβήτησις γίγνεται. Auch das Verbum διαπονεῖσθαι „sich durcharbeiten" ist wohl mit absichtlicher Hindeutung auf die schwierige Untersuchung gesetzt. — In ähnlicher Weise finden wir, allerdings nicht von Socrates, sondern von Glaucon in der Republik p. 511c, sogar nach zweimaliger Auseinandersetzung über die Dialektik und ihr Verfahren, immer noch die Erklärung: μανθάνω ἱκανῶς μὲν οὔ — δοκεῖς γάρ μοι συχνὸν ἔργον λέγειν.

und Unbegrenztheit angeboren in sich trage. Demnach müssten wir, da dies auf solche Weise beschaffen sei, stets bei jeglichem jedesmal einen Begriff aufsuchen, denn man wird ihn darin enthalten finden. Wenn wir nun ihn erfasst haben, sollen wir nach dem einen zwei betrachten, wenn sie vorhanden sind, drei oder irgend eine andere Zahl, und von ihnen wiederum jeden einzelnen auf gleiche Weise als Eins, bis man erkannt hat, dass das ursprüngliche Eins nicht blos Eins sei und Vieles und Unbegrenztes, sondern auch Wievieles es ist; den Begriff des Unbegrenzten darf man aber nicht eher mit der Vielheit in Verbindung bringen, bevor man die ganze Zahl derselben erkannt hat, welche in der Mitte zwischen dem Unbegrenzten und dem Einen liegt. Dann erst dürfe man jedes einzelne von allen in das Unbegrenzte entlassen und losgeben."

Es ist nicht schwer zu erkennen, dass in dieser ganzen Auseinandersetzung Platos eine genauere Bestimmung der aus anderen Dialogen (s. Zeller, Phil. d. Gr. II. 1. 4. Aufl. S. 616 Anm. 3) bekannten dialektischen Methode mit ihrem Gegensatze des analytischen und synthetischen Verfahrens vorliegt. Das Folgende (p. 18a f.) bringt dazu noch nähere Bestimmungen. Alles Seiende, heisst es, besteht aus einem Eins und einem Vielen und enthält ebensowohl Begrenzung wie Unbegrenztheit in sich. Man soll daher, wenn man planmässig und philosophisch verfahren will[16]), bei allem zunächst den Gattungsbegriff, die Einheit, aufsuchen — denn eine solche muss darin enthalten sein[17]) — alsdann sehen, ob darin noch andere Einheiten sich finden, die also unter die Einheit der ersten Gattung fallen[18])

[16]) Vgl. p. 17a d, 18a.

[17]) p. 16d: εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν (nämlich ἰδέαν).

[18]) Die γένη. Diese sind allerdings oft untereinander verschieden, sogar entgegengesetzt; p. 12e: γένει μέν ἐστι πᾶν ἕν, τὰ δὲ μέρη τοῖς μέρεσιν αὐτοῦ τὰ μὲν ἐναντιώτατα ἀλλήλοις, τὰ δὲ διαφορότητα ἔχοντα μυρίαν που τυγχάνει καὶ πολλ' ἕτερα οὕτως ἔχονθ' εὑρήσομεν.

und bei diesen wiederum auf die gleiche Weise verfahren, d. h. die ihnen untergeordneten Arten bestimmen, von hier aus schliesslich die Vielheit der darunter liegenden Individuen festsetzen, bis man erkannt hat, dass das, was ursprünglich ein Einheitliches war, zu einem Vielheitlichen, ja sogar Unbegrenzten geworden ist. Ebenso darf man umgekehrt nicht unvermittelt von dem Unbegrenzten sogleich auf das Eins übergehen, sondern muss zuerst eine Mehrheit von ihm übergeordneten Dingen oder Begriffen bestimmen, diese dann zu Arten zusammenfassen und so sich dem Gattungsbegriff stufenweise immer mehr nähern, bis man schliesslich ihn als das Eins, das die Vielheit in sich fasst, erkannt hat.[19]) Beide Verfahren erläutert Plato an der Buchstabenlehre und der Tonkunst.

An der ersteren beschreibt er zunächst das synthetische Verfahren.[20]) Wenn man die Theorie der Laute kennen lernen will, so genügt es nicht, den einheitlichen Begriff des Lautes einerseits, andererseits die unendliche Menge der einzelnen Laute zu kennen: man kennt sie erst dann wirklich, wenn man, von dem Einheitlichen des Lautes ausgehend, die Arten der Laute und deren Unterarten, die den Zusammenhang zwischen dem Eins und der Vielheit der Buchstaben bilden, erfasst hat. Ebenso

[19]) Von dem Zusammenfassen des Untergeordneten unter einen Begriff sagt Plato: Phileb. p. 25a: συνάγειν τὰ διεσπασμένα καὶ διεσχισμένα, ἵνα μία φύσις ἐπισημήνηται und p. 23e: τὸ διεσχισμένον καὶ διεσπασμένον εἰς ἓν πάλιν συνάγειν. Vgl. τιθέναι εἰς ἓν 25 a. c. συνάγειν εἰς ἓν 25d; von dem Trennen des Eins in seine Arten: Rep. 454a: κατ' εἴδη διαιρεῖσθαι. Phil. p. 15a διαίρεσις oder διαίρεσις εἰδῶν p. 20c, und dementsprechend διαιρεῖν p. 18c, 20a. Vgl. p. 14e. Das ganze Verfahren kennzeichnet er p. 25e: πάντα λόγον κινεῖ ἄσμενος τοτὲ μὲν ἐπὶ θάτερα κυκλῶν καὶ συμφύρων εἰς ἓν τοτὲ δὲ πάλιν ἀνειλίττων καὶ διαμερίζων, was zugleich auf das analytische und synthetische Verfahren sich bezieht. Vgl. 23d: κατ' εἴδη διιστάναι καὶ συναριθμεῖσθαι. S. auch Zeller, Phil. d. Gr. II. 1. 4. Aufl. S. 616 Anm. 3.

[20]) p. 17b.

beruht die Kenntniss der Tonkunst[21]) nicht auf dem Kennen des Tons an sich und seines ἄπειρον, bestehend aus dem ὀξὺ καὶ βαρὺ καὶ ὁμότονον[22]), sondern man muss auch die Intervalle zwischen den einzelnen Tönen und ihre harmonischen Zusammensetzungen kennen; dann erst ist man ἔμφρων περὶ τούτων (17e).

Das analytische Verfahren wird wiederum an der Buchstabenlehre erläutert.[23]) Aus der unbegrenzten Zahl der Laute werden zunächst die einzelnen ihnen übergeordneten Arten ausgewählt, z. B. die mutae und liquidae unter dem einheitlichen Namen Consonanten, die Diphthonge als ihrem Wesen nach unter die Art der Vokale fallend aufgefasst, bis man, stets auf die übergeordneten Arten Rücksicht nehmend, schliesslich auf das Einheitliche kommt, das alles darunter fallende ἑνί δεσμῷ, wie Plato sagt, zusammenhält.[24])

Die vorstehende Ausführung ist deshalb genauer wiedergegeben, weil sie ein Verfahren darstellt, über welches wir aus der Republik keine Kenntniss erhalten. Dort war die Idee nur als eine abstrakte Einheit gegenüber der Vielheit der sie verwirklichenden Sinnendinge dargestellt; im Philebus erscheint dieselbe Einheit wieder, aber mit Beziehung auf die konkrete Gliederung der Dinge und ihrer Verhältnisse gesetzt, als ein inhaltreicher Gattungsbegriff, der seine Arten in sich hat und dieselben in ihrer Gesammtheit als in Eins zusammengefasst darstellt.

3. Die Untersuchung im Philebus richtet sich nun weiter auf die Ermittelung der in der Ideen- wie in der Sinnenwelt gemeinsam durchgreifenden metaphysischen

[21]) p. 17c d e.

[22]) Vgl. p. 26a: ἐν δὲ ὀξεῖ καὶ βαρεῖ καὶ ταχεῖ καὶ βραδεῖ ἀπείροις οὖσι...

[23]) p. 18b ff.

[24]) p. 35c: τοῦτον τὸν δεσμὸν αὖ λογισάμενος ὡς ὄντα ἕνα καὶ πάντα ταῦτα ἕν πως ποιοῦντα.

Principien, auf deren Dasein und Wirken die Möglichkeit jenes dialektischen Verfahrens gegründet ist. Die Aufweisung derselben muss dem Philosophen zugleich die Mittel an die Hand geben, die oben aufgezeigte Frage nach der Art des Zusammenhangs zwischen dem ἕν und den πολλά zu beantworten und damit auch zu der anderen von der Republik aus bekannten Eigenthümlichkeit der Idee — ihrer Ursächlichkeit — nähere Bestimmungen zu entwickeln.

Zu diesem Zweck zieht Plato die beiden pythagoreischen Principien (p. 23c ff.) des Unbegrenzten und des Begrenzenden herbei, des ἄπειρον und des πέρας, zu denen er später (23d) noch die αἰτία als Ursache der Mischung dieser beiden setzt.

Zunächst wird die Beschaffenheit des ἄπειρον durch Beispiele erläutert. P. 24a: „Zuerst sieh zu, ob Du etwa am Kälteren oder Wärmeren irgend eine Begrenzung bemerkst oder ob das Mehr und Weniger, welche in den Gattungen selbst ihren Sitz haben, so lange sie denselben innewohnen, ihnen nicht zu Ende zu gehen gestatten; denn mit dem Eintritt eines Endes nähme es auch mit ihnen ein Ende; stets aber, behaupten wir, ist doch sowohl in dem Wärmeren als in dem Kälteren das Mehr und Weniger enthalten; stets also thut uns diese Behauptung kund, dass diese beiden kein Ende haben; da sie aber endlos sind, so werden sie doch wohl ganz und gar zu unbegrenzten." 24 cf.: „Denn worin sie (das Mehr und Weniger u. s. w.) sich auch befinden mögen, lassen sie nicht jegliches von bestimmter Grösse ein, sondern indem sie stets ein Darüberhinausgehen oder Darunterzurückbleiben in Bezug auf das Mittlere bedingen, heben sie die bestimmte Grösse auf". Zusammenfassend p. 24e ff.: „Was uns Mehr oder Weniger zu sein scheint und das Stark und das Gelinde annimmt und das Zusehr und alles

dem Aehnliche [25]), das müssen wir unter die Gattung des Unbegrenzten als unter Eins bringen."

Ein ἄπειρον ist überall da anzunehmen, wo der Begriff des Mehr oder Weniger, Stärker oder Schwächer u. s. w. im Gegensatze zu festen, eindeutigen Qualitäten platzgreift; ein ἄπειρον ist alles, was keine Grenze und feste, definirbare Beschaffenheit hat; „denn, wie es 24cd. f heisst, wenn sie (das Mehr und Weniger) die bestimmte Grösse nicht aufhöben, sondern zuliessen, so dass sowohl sie selbst als auch das Maass an die Stelle des Mehr und Weniger, Stark oder Gelinde träten, so würden diese selbst aus ihrem eigenen Gebiet, das sie inne hatten, verschwinden."

Das ἄπειρον des Philebus ist die erste genauere begriffliche Formulirung desjenigen Princips, welches man seit Aristoteles als die ihrem Wesen oder An sich nach unbestimmte, der Determination durch die Form bedürftige Materie bezeichnete, wie ja Plato ausdrücklich sagt, dass es erst durch das Hineinkommen des πέρας seine Unselbständigkeit verliere [26]) und zu harmonischen und schönen Erscheinungen [27]) sich herausbilde.

Das πέρας dagegen, wie schon aus den angeführten Worten (p. 24cd) hervorgeht, ist das gerade Gegentheil des Unbegrenzten. Es lässt alles diesem Entgegengesetzte zu, das Gleiche und die Gleichheit, nach dem Gleichen das Zwiefache und überhaupt alles, was als Zahl im Verhältniss zu einer Zahl oder als Maass im Verhältniss zu einem Maass steht. [28]) Das πέρας hebt die Verschiedenheit der Gegensätze auf, indem es durch Einsetzung einer

[25]) Dazu fügt er noch p. 25c. ein Trockener und Feuchter, Schneller und Langsamer, Grösser und Kleiner.

[26]) Vgl. Anm. 31.

[27]) Vgl. Anm. 32.

[28]) p. 25ab: οὐκοῦν τὰ μὴ δεχόμενα ταῦτα, τούτων δὲ τὰ ἐναντία πάντα δεχόμενα, πρῶτον μὲν τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα, μετὰ δὲ τὸ ἴσον τὸ διπλάσιον καὶ πᾶν, ὅτι περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον, ταῦτα σύμπαντα εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενοι ....

bestimmten Grösse Symmetrie und Bestimmtheit in das, was an sich ein ἄπειρον ist, hineinbringt.[29])

Aus der „Mischung“ des πέρας und ἄπειρον ferner entsteht eine dritte Gattung von Dingen[30]), die sich darstellt als die zur οὐσία gewordene γένεσις[31]), hervorgegangen aus der Wirkung des πέρας in dem bildungsfähigen Stoff, dem ἄπειρον. Unter diese fällt alles nach bestimmten Gesetzen Geordnete, wie in der Natur die Jahreszeiten, in dem Körper Gesundheit, Schönheit und Kraft und „auch in der Seele gar vieles Schöne.“[32]) Auch z. B. die Musik[33]) ist lediglich auf Grund dessen ein harmonisches und vollkommenes Ganzes.[34])

Das Bestehen jener σύμμιξις von ἄπειρον und πέρας selbst beruht nun aber, wie das Folgende ausführt, auf der Wirksamkeit des obersten und höchsten Princips, der Ursache (αἰτία), die hier ausdrücklich — im Unterschiede von der Republik — schon durch die Identificirung ihres Begriffes mit dem des Bewirkenden (τὸ ποιοῦν 26e, 27a, τὸ δημιουργοῦν 27b) näher bestimmt wird. „Denn, heisst es p. 26e, alles Werdende wird aus einer Ursache[35]);

[29]) p. 25de: τὴν τοῦ ἴσου (nämlich γένναν) καὶ διπλασίου καὶ ὁπόση παύει πρὸς ἄλληλα τἀναντία διαφόρως ἔχοντα, σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται.

[30]) p. 23c: τὸ ἐξ ἀμφοῖν τούτων συμμισγόμενον. 23d: τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν πέρας ἐχόντων συμμιχθέντων. 25e: ἡ τούτων ὀρθὴ κοινωνία. Vgl. τὸ κοινὸν 30a, 31c: τὸ τούτων ἔκγονον 25a.

[31]) p. 27b: ἡ ἐκ τούτων μικτὴ καὶ γεγενημένη οὐσία. 26e: γένεσις εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων. Vgl. 25e: φαίνει γάρ μοι λέγειν μιγνὺς ταῦτα γενέσεις τινὰς ἐφ' ἑκάστων συμβαίνειν.

[32]) p. 26d: οὐκοῦν ἐκ τούτων ὧραί τε καὶ ὅσα καλὰ πάντα ἡμῖν γέγονε — καὶ ἄλλα δὴ μύρια ἐπιλείπω λέγειν, οἷον μεθ' ὑγιείας κάλλος καὶ ἰσχὺν καὶ ἐν ψυχαῖς αὖ πάμπολλα ἕτερα καὶ πάγκαλα. Vgl. p. 31c: ὑγιείαν καὶ ἁρμονίαν.

[33]) p. 26a: καὶ μουσικὴν σύμπασαν τελεώτατα συνεστήσατο.

[34]) Dass dies alles aber nur vereinzelte Beispiele sind, zeigt p. 26b: καὶ ἄλλα δὴ μύρια ἐπιλείπω λέγειν. Vgl. p. 30c: ἄπειρον ἐν τῷ παντὶ πολὺ καὶ πέρας ἱκανόν.

[35]) p. 26e: ὅρα γὰρ εἴ σοι δοκεῖ ἀναγκαῖον εἶναι πάντα τὰ γιγνόμενα διά τινα αἰτίαν γίγνεσθαι.

also unterscheidet sich der Begriff des Bewirkenden nur dem Namen nach von der Ursache, und das Bewirkende und das Ursächliche wird wohl mit Recht für eins zu halten sein“[36]); ferner p. 27a: „Es hat also das Bewirkende seiner Natur nach stets die Leitung[37]), das Bewirkte aber folgt als Werdendes jenem. Ein anderes also und nicht dasselbe ist die Ursache und das der Ursache zum Zwecke der Erzeugung dienende“; schliesslich: „was nun aber alles dies — nämlich die durch σύμμιξις des πέρας und ἄπειρον entstandene Erscheinungswelt — zu Stande bringt, das nennen wir die Ursache, sofern es hinreichend von jenen verschieden sich ausgewiesen hat.“

Dieses Wirken der αἰτία wird jedoch sogleich weiter als schöpferische Kraft hingestellt, und in Verbindung damit legt ihr Plato sogar vollständige Weisheit bei und nennt sie selbst — δικαιότατα, wie er sagt — Weisheit und Vernunft[38]); ihr Schaffen und Wirken im All wird somit nicht als ein planloses, sondern als ein vernünftiges, weise durchdachtes gekennzeichnet. Vermöge ihrer Macht[39])

[36]) p. 26e.

[37]) p. 27b heisst es ähnlich: τὸ δὲ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν λέγομεν τέταρτον, τὴν αἰτίαν.

[38]) p. 30a ff.: οὐ γάρ που δοκοῦμεν — τοῦτο (nämlich τὸ τῆς αἰτίας γένος) ἐν ἅπασι τέταρτον ἐνόν, ἐν μὲν τοῖς παρ' ἡμῖν ψυχήν τε παρέχον καὶ σωμασκίαν ἐμποιοῦν καὶ πταίσαντος σώματος ἰατρικὴν καὶ ἐν ἄλλοις ἄλλα συντιθὲν καὶ ἀκούμενον πᾶσαν καὶ παντοίαν σοφίαν ἐπικαλεῖσθαι; 30c: αἰτία οὐ φαύλη κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας — σοφία καὶ νοῦς λεγομένη.

[39]) Dies ist die natürliche Uebersetzung der Worte διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν. Dieck (Untersuchung zur platonischen Ideenlehre, Programm der Landesschule Pforta 1876, S. 31 u. 43) übersetzt es ganz verkehrt mit: „weil er (nämlich der νοῦς [vgl. dazu Anm. 66]) die αἰτία bedeutet“ und Teichmüller (Studien zur Geschichte der Begriffe, Berlin 1874, S. 261) gibt es ebenso falsch wieder mit: „sofern wir ihn (den Zeus) als die Ursache aller Dinge betrachten.“ Siehe dagegen Rettig, Zeitschrift für Philosophie 1878, S. 42 und Schneider, die platonische Metaphysik, Leipzig 1884, S. 81, der es auch als „Wesen“, „Natur“ fasst; vgl. Stallbaum zu Tim. 28a. Dem

wohnt sogar „im Wesen des Zeus eine königliche Seele und königliche Vernunft, in anderen Göttern aber anderes Schöne“.

4. Es liegt nahe zu fragen, ob wir auch im Philebus, wie in der Republik, in der αἰτία die Idee zu sehen haben, die ja doch wohl in einem der genannten Principien mitgedacht sein muss. An das ἄπειρον ist nach allem Obigen in dieser Beziehung gar nicht zu denken; es ist vielmehr dem Wesen der Idee völlig entgegengesetzt. Eher scheint das πέρας dem Wesen der Idee zu entsprechen, und in der That hat eine Anzahl von Gelehrten [40]) darunter die Ideenwelt verstanden, meines Erachtens schwerlich mit Recht. Was man zu Gunsten dieser Ansicht vorgebracht hat, findet sich im wesentlichen in den diesbezüglichen Untersuchungen von Rettig und Teichmüller [41]) vereinigt. Ersterer stützt sich — in Uebereinstimmung mit p. 16 c des Philebus [42]) — auf folgendes:

Sinne nach ist die oben angegebene Uebersetzung jedoch am richtigsten, denn im ganzen Dialog tritt ja die αἰτία gerade als dynamischer Faktor hervor; sie steht sogar über Zeus.

[40]) S. bei Zeller, a. a. O. S. 692, Anm. 2. Die beiden dort angegebenen Abhandlungen Rettigs finden sich jetzt umgearbeitet und vereinigt in „Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik“, S. 1—43. Ausführlicher handelt noch über diese Frage Dieck in der unter Anm. 39 angeführten Schrift, der auch das πέρας als Idee fasst. Vgl. dagegen Zeller, a. a. O. S. 691 ff., Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1888, S. 69 ff. und Schneider, die platonische Metaphysik, Leipzig 1884, S. 126 ff.

[41]) Rettig, a. a. O. S. 23 ff. und in der Berner Abhandlung S. 20. Teichmüller, a. a. O. S. 256 ff. Dagegen Siebecks Kritik in Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik 1876, S. 272 ff.

[42]) In seiner Abhandlung: αἰτία im Philebus, Bern 1866, S. 16, 17. Dieck, a. a. O. S. 32. Die Stelle (Phileb. 16c) heisst: καὶ οἱ μὲν παλαιοὶ κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὑτοῖς σύμφυτον ἐχόντων. Beide behaupten, das πέρας hier entspreche dem ἕν und heisse also „Idee“, wozu Dieck noch auf die entsprechende Stellung der Worte ἑνός — πέρας, πολλῶν — ἀπειρίαν aufmerksam macht.

1) πέρας bedeute die Idee, weil es ein den übrigen zur Bezeichnung der Idee gebrauchten Ausdrücken ἰδέα, εἶδος, μορφή, μέτρον u. s. w. sinnverwandter passender Ausdruck sei.

Diese Sinnverwandtschaft wäre indessen, meine ich, noch kein Grund zur Identificirung jener mit diesem Begriffe, und unter den angegebenen Begriffen findet hinsichtlich des πέρας auch nur zu dem μέτρον eine nähere Beziehung statt. Ferner sind die Ausdrücke ἰδέα und εἶδος bekanntlich bei Plato stehend, das πέρας dagegen kommt in dieser Bedeutung sonst bei ihm nicht vor, hat auch in unserem Dialog keins von den charakteristischen Attributen der Idee aufzuweisen. Was μορφή betrifft, so findet es sich bei Plato nur ganz vereinzelt [43]) zur Bezeichnung der Idee

---

Auch fehle hier die in der späteren Untersuchung bezüglich der drei Principien hinzugefügte αἰτία. — Aber an der Stelle wäre ja zunächst die Idee als αἰτία gar nicht an ihrem Platze gewesen; hier sollte sie ja nicht als kausales Princip in metaphysischem Sinne gefasst werden, sondern als Einheit in logischem Sinne gegenüber der Vielheit der unter sie fallenden Sinnendinge. Rettig gibt das schliesslich selbst a. a. O. S. 18 zu. Ferner entspricht das ἕν allein nicht dem πέρας, sondern nach Platos ausdrücklicher Angabe überhaupt alle Zahlverhältnisse, also auch z. B. 2, 3 u. s. w. Mit dem πέρας hier scheint mir vielmehr die ganze Summe der zwischen dem ἕν und ἄπειρον liegenden Zwischenglieder gemeint zu sein (auch Teichmüller, a. a. O. S. 258 u. 259 scheint dieser Ansicht zu sein, wenn er sagt, Plato bezeichne dort als die Grenze die Eintheilung der Gattung in ihre Arten, wenn auch seine weitere Ausführung nachher nicht richtig ist), wie ja Plato sofort, p. 16d, des weiteren ausführt. Eine solche Annahme verlangt die ausdrückliche Hervorhebung der begrenzenden Mittelglieder, ferner Zusammenstellungen wie ἕν, πολλά und ἄπειρα 16d und ἕν, μέσα und ἄπειρα 17a. Dagegen handelt es sich bei der Erörterung über die drei Principien, p. 23c ff., die allerdings an die Stelle 16c anknüpft, um die eigentliche Erklärung der Art und Weise, wie die Sinnenwelt und überhaupt Entstehen zu Stande kommt; deshalb war dort die Auffassung der Idee von einer anderen Seite, als wirkende Kraft, und somit ihre Einführung als αἰτία nöthig.

[43]) Phaed. p. 104d. Tim. p. 50b.

gebraucht. Dagegen wird von ihm klar und ausdrücklich das πέρας als in das Gebiet des Mathematischen gehörig bezeichnet; vgl. p. 25 a b d e.

2) Die p. 25 a e aufgeführten Arten des πέρας, nämlich τὸ ἴσον, ἰσότης, τὸ διπλάσιον, τὸ μέτρον bezeichnen ebenfalls Ideen; mit Berufung auf Phaedon 74 a—75 d, 78 d, 100 d —101 c und Republik V, 479 a ff.[44])

In diesen Stellen ist jedoch nicht von Verhältnissen der Gleichheit, Doppelheit u. s. w. unter den Dingen die Rede — worin ja nach dem Philebus das Wesen des πέρας bestehen soll —, sondern von der *Idee* des Gleichen, dem αὐτὸ τὸ ἴσον[45]) im *Gegensatz* zu dem ἴσον oder den πολλά ἴσα, den vielen gleichen Dingen, und ebenso von der *Idee* des Doppelten im *Gegensatz* zu den vielen doppelten Dingen, die Gegenstand der sinnlichen Schaulust der Nichtphilosophen sind und am wahren Sein eben deswegen nicht Theil haben.[46]) Wie von allen Gattungen und Qualitäten der Dinge, so setzt Plato ausdrücklich auch Ideen von Objekten der Mathematik.[47]) In unserem Dialoge sind

[44]) A. a. O. S. 24. Berner Programm S. 15; ähnlich Teichmüller, a. a. O. S. 258.

[45]) Phaed. p. 74 a e, 75 b, 78 d: αὐτὸ τὸ ἴσον; 74 b: αὐτὰ τὰ ἴσα im Gegensatze zu den ἄνισα, den ungleichen Dingen, wobei auf die ἰσότης als Eigenschaft der Ersteren im Gegensatze zu der ἀνισότης ausdrücklich aufmerksam gemacht wird; 74 d: αὐτὸ ὃ ἔστιν ἴσον, 75 b: ὃ ἔστιν ἴσον (= das Gleiche an sich, nach dem die Sinnendinge streben, hinter dem sie aber an Vollkommenheit zurückbleiben); an zwei Stellen wird allerdings die Idee der Gleichheit durch τὸ ἴσον bezeichnet: zuerst p. 75 a, wo es aber auch im Gegensatz zu den ἴσα steht, und wo der Zusammenhang keinen Zweifel über seine Bedeutung als „Idee des Gleichen“ aufkommen lässt. Ferner wird p. 75 e von einem ἴσον gesprochen, dessen Bedeutung aber sofort durch das beigefügte αὐτὸ τὸ καλὸν und αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ δίκαιον καὶ ὅσιον „und alles, was wir mit dem Merkmal „was ist“ bezeichnen“, klargestellt wird.

[46]) Vgl. auch Zeller, a. a. O. S. 693 u. Anm. 4.

[47]) Phil. p. 62 a. Rep. p. 510 d, 525 d, 526 a; vgl. 528 a, 530 a ff.

dagegen nur einfach Zahl- und Maassverhältnisse genannt, die durch ihr Hineinkommen in die unbestimmte Materie dieser Form und Bestimmtheit verleihen. Im übrigen ist das ἕν der einzige aus der Zahlenwelt entnommene Begriff, der bei Plato für die Idee oder vielmehr für eine bestimmte Eigenschaft derselben gebraucht ist.[48])

3) Als entscheidendster Grund[49]): es werde nicht nur von den Arten des πέρας ausgesagt, dass durch ihre Verbindung mit dem ἄπειρον γενέσεις τινὰς ἐφ' ἑκάστων συμβαίνειν (25 e), sondern es heisse auch von der Verbindung des πέρας mit dem ἄπειρον p. 26 d: ἀλλὰ τρίτον φάθι με λέγειν, ἓν τοῦτο τιθέντα τὸ τούτων ἔγκονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων und ebenso S. 27 b: πρῶτον μὲν τοίνυν ἄπειρον λέγω, δεύτερον δὲ πέρας, ἔπειτ' ἐκ τούτων τρίτον μικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν.[50]) Diese wiederholte Erwähnung der οὐσία sei wohl keine leere Phrase, da nur die Idee das Sein nach platonischer Lehre bedinge und jede andere Erklärung von ihm verworfen werde.

Demgegenüber ist folgendes zu sagen. Wenn hier mit πέρας wirklich die Idee gemeint wäre, so würde die Transcendenz derselben, die Plato doch entschieden lehrt[51]),

[48]) Bezüglich der ἀριθμοί εἰδητικοί, die Rettig aus der Stelle 25 a ff. und 25 e herauslesen will, verweise ich auf das von Zeller a. a. O. S. 679 ff. Gesagte. — Auch würde Plato in demselben Dialog nicht die Zahlverhältnisse als Ideen haben setzen können, in welchem er sie einerseits entschieden als zwischen Idee und ἄπειρον stehend bezeichnet (p. 16 c ff.) und andererseits ebenso deutlich die Existenz von Ideen aller Dinge und Dingverhältnisse, also auch von Zahlen statuirt (16 d).

[49]) Vgl. Berner Programm, S. 15, 17, 19.

[50]) Dazu hätte er ebensogut noch die Worte aus 16 c fügen können: τὰ ἀεὶ λεγόμενα εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὑτοῖς σύμφυτον ἔχοντα.

[51]) Vgl. Schneider, die platonische Metaphysik, S. 77 und aus dem Philebus selbst besonders 15 b: εἶθ' ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρίς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι. — Wenn es übrigens p. 30 b von dem γένος der αἰτία heisst: ἐν ἅπασι

aufgehoben erscheinen. Denn nicht nur aus den von Rettig angeführten Stellen, besonders 27 b, sondern auch aus anderen, wo ausdrücklich von einem Hineingehen [52]) des πέρας in das ἄπειρον gesprochen wird, ginge dann hervor, dass die Ideen den Dingen immanent wären. Dann müsste auch die Idee, da sie mit dem ἄπειρον zum vergänglichen Sinnending vermischt wäre, dessen Eigenschaften annehmen, was mit ihren eigenen Hauptmerkmalen, der Ewigkeit und Unveränderlichkeit, im Widerspruch stünde. Schliesslich lässt Rettig vollständig ausser Acht, dass das πέρας nicht aus eigener Kraft, sondern durch die Macht der αἰτία [53]) in das ἄπειρον hereinkommt, also für sich allein wirkungslos ist. Die αἰτία würde dann auch als etwas über den Ideen stehendes bezeichnet werden, und was man in dem Falle auch unter ihr verstehen mag, der Gegensatz [54]) zwischen Ideenwelt und αἰτία wäre als ein

---

τέταρτον ἐνόν, so will Plato damit nicht etwa sagen, dass sie als Ganzes wirklich jeder sinnlichen Erscheinung innewohne — diese Auffassung hat er ja gleich bei Beginn dieses Dialogs als widersinnig zurückgewiesen (p. 15 b) — sondern damit soll die κοινωνία aller Dinge an der Idee, und die Stellung derselben als ihre Idee in der sichtbaren Welt verwirklichende Erscheinungen bezeichnet werden.

[52]) Vgl. die Beispiele unter Anm. 30 u. 31. Ferner p. 24 c: ὃ γὰρ ἐλέχθη νῦν δή, μὴ ἀφανίσαντε τὸ ποσόν, ἀλλ' ἐάσαντε αὐτό τε καὶ τὸ μέτρον ἐν τῇ τοῦ μᾶλλον καὶ ἧττον καὶ σφόδρα καὶ ἠρέμα ἕδρᾳ ἐγγίγνεσθαι . . . 25 e: ἡ τοῦ ἴσου καὶ διπλασίου . . . ὁπόση . . . τἀναντία . . . σύμμετρα καὶ σύμφωνα, ἐνθεῖσα ἀριθμόν, ἀπεργάζεται; 26 a: ἐν δὲ ὀξεῖ καὶ βαρεῖ καὶ ταχεῖ καὶ βραδεῖ ἀπείροις οὖσιν ἆρ' οὐ ταὐτὰ ἐγγιγνόμενα πέρας ἀπειργάσατο . . ., καὶ μὲν ἔν γε χειμῶσι καὶ πνίγεσι ἐγγενόμενα . . . 26 c: ἓν δὲ καὶ δεύτερον τὸ πέρας ἐν τοῖς οὖσιν; vgl. 26 b: πέρας οὐδὲν ἐνὸν ἐν αὐτοῖς.

[53]) 23 d: τετάρτου μοι γένους αὖ προσδεῖν φαίνεται . . . τῆς συμμίξεως τούτων πρὸς ἄλληλα αἰτίαν ὅρα. 26 e: πάντα τὰ γιγνόμενα διά τινα αἰτίαν γίγνεσθαι. Vgl. die Attribute der αἰτία: τὸ ποιοῦν 26 e, 27 a: τὸ πάντα δημιουργοῦν 27 b u. p. 30 a ff.: τὸ τῆς αἰτίας γένος ἐν ἅπασι τέταρτον ἐνόν . . . μεμηχανᾶσθαι τὴν τῶν καλλίστων καὶ τιμιωτάτων φύσιν.

[54]) 27 a: ἄλλο ἄρα καὶ οὐ ταὐτὸν αἰτία τ' ἐστὶ καὶ τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ; 27 b: τὴν αἰτίαν ὡς ἱκανῶς ἕτερον ἐκείνων (nämlich der drei ersten γένη) δεδηλωμένον. 30 c: ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντὶ πολὺ καὶ πέρας ἱκανὸν καί τις ἐπ' αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη. 30 b nennt sie Plato πᾶσα καὶ παντοῖα σοφία und 30 c: σοφία καὶ νοῦς. Vgl. Zeller a. a. O. S. 694.

zu schroffer, ihre beiderseitige Verschiedenheit als zu gross dargestellt.

4) Als vierten und letzten Grund macht Rettig geltend die angeblich nur so sich ergebende Uebereinstimmung der Darstellung im Philebus mit derjenigen des Timaeus. Bezüglich dieser Frage verweise ich auf die entsprechenden Gegenausführungen Zellers, Siebecks und Schneiders, da die Besprechung des Timaeus nicht in den Rahmen unserer Untersuchung gehört.

Was die Gründe Teichmüllers betrifft, so sind dieselben theils durch das zu 2) Bemerkte, theils durch Siebecks Gegenausführungen in der Besprechung von Teichmüllers Schrift [55]) widerlegt. Nur auf eine formal-logische Schlussfolgerung, die er für seine Behauptung anstellt, will ich etwas näher eingehen.

Seite 256 sagt Teichmüller gegen Zeller, der, weil die Grenze auf das Mathematische hinweise, unter αἰτία die Ideen versteht, folgendes: „So richtig es nun auch ist, dass die Grenze sich in den Zahlen und Maassen, welche kein Mehr und Weniger aufnehmen, zeigt, so wird dabei doch übersehen, dass das Unbegrenzte sich genau ebenso auf das Mathematische bezieht, denn wenn es nicht zum Gebiet der Grösse gehörte, so würde das Unbegrenzte schwerlich durch eine bestimmte Verhältnisszahl zur Begrenzung gebracht werden können (mit Beziehung auf p. 24 c). Diese Gegensätze müssen nach platonischer und aller Logik überhaupt immer zu einer und derselben Gattung gehören."

Dass zunächst das ἄπειρον, zumal nach der Erklärung, die Plato von ihm und dem πέρας gibt, sich genau so

---

[55]) In „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1876. S. 272 ff.

in das Gebiet des Mathematischen eingliedern soll, wie das πέρας, ist doch wohl zu bezweifeln. Leugnen wird allerdings Niemand, dass es insofern zu diesem gehört, als es mit dem πέρας unter einen allgemeinen Begriff, etwa den der Grösse, gebracht werden kann. Auch ist klar, dass alles, was wir unter „unendlich" verstehen, sich bei fortgesetzten Messungen schliesslich als messbar und somit begrenzt herausstellen wird. Dass aber an unserer Stelle der Ansicht Zellers gegenüber eine solche Erwägung im Sinne Platos überhaupt Platz greifen kann, ist um so weniger berechtigt, als Plato beide Principien wiederholt in scharfen Gegensatz stellt.[56]) Auch gibt es nach seiner Angabe in der Welt immer noch Theile des ἄπειρον[57]), die noch fortwährend durch das Hineinkommen des πέρας erst zu δεδεμένα und damit zu Inhalten des Messbaren, also zu Grössen werden[58]), wie z. B. im Körper Krankheit[59]), im Gebiet der Musik[60]) Hohes, Tiefes, Schnelles, Langsames und in der moralischen Welt Uebermuth und Schlechtigkeit.[61])

Hierauf fährt Teichmüller fort (S. 257): „Zeller scheint mir deshalb zu irren, wenn er die Grenze blos auf das Mathematische beschränken will, denn Plato bezieht dies Princip auf alle Gebiete der Welt ohne Ausnahme, wie er denn ja auch z. B. Gesetz und Ordnung im ethischen Gebiete dazu rechnet, welche doch schwerlich in der Mathematik ihre Erledigung finden können."

Dagegen frage ich, in welches andere Gebiet dann Teichmüller — im Einklang mit unserer Stelle — diese

[56]) Vgl. die Erklärungen, die er von beiden gibt, vom ἄπειρον p. 24 a b c, 25 a c, vom πέρας 24 d, 25 a b d e.

[57]) Darauf scheint auch p. 30 c hinzuweisen, wo er von dem πολὺ ἄπειρον ἐν τῷ παντί spricht, dagegen nur von einem πέρας ἱκανόν.

[58]) ἄπειρα ὑπὸ τοῦ πέρατος δεδεμένα 27 d.

[59]) p. 25 e.

[60]) p. 26 a; vgl. 18 b.

[61]) p. 26 b.

beiden Dinge setzen will?[62]) Dass unter dieser Begrenzung keine sichtbaren Maasse gemeint sind, ist selbstverständlich, denn Gesetz und Ordnung gehören ja ins abstrakte Gebiet; aber auch in dem findet sich, wie ja überhaupt in allem, was existirt, nach Platos ausdrücklicher Angabe das Messbare und mithin das πέρας.[63])

Fassen wir zusammen, so ergibt sich, dass im Sinne der Erörterung im Philebus das πέρας nicht die Idee sein kann aus folgenden Gründen:

1) Es wird von Plato mit ausdrücklichen Worten als in das Gebiet der Mathematik gehörig verwiesen und so von ihm eine Beschreibung gegeben, die auf die Idee nicht passt.

2) Es fehlen ihm die Attribute, die der Idee beigelegt werden, wogegen Plato der αἰτία νοῦς und σοφία zuweist.

3) Es geht in das unbestimmte ἄπειρον selbst hinein, was der von Plato gelehrten Transscendenz der Idee widerspricht.

4) Es würde, wenn das πέρας die Idee bedeutete, die

[62]) Vgl. Schneider a. a. O. S. 129 Anm. 1: „Mit dem Zusatz πέρας ἔχοντα (nämlich νόμον καὶ τάξιν) wird ausgesprochen, dass Gesetz und Ordnung auf der Grenze, also dem Maasse beruhen und ihrem Wesen nach durch dieses bestimmt sind".

[63]) p. 16 c, 23 c, 26 b, 27 a, 30 b. Vgl. Schneider a. a. O. S. 129: „Damit ist die universale Natur dieses Princips hinlänglich gekennzeichnet. Es erscheint wirksam in der Natur und im Geiste des Menschen, als bedeutungsvoll für sein Erkennen und für die Bethätigung seiner sittlichen Natur als Individuum und als Glied des Staates und der Welt. So machte Plato für alle Erscheinungen der Welt und des Geistes das Mathematische zum Gesetz für die Verwirklichung des Guten. Ja man kann sagen: Für alle Erscheinungen der Welt und des Geistes suchte Plato die mathematischen Gesetze. — Ueber die Gründe, die eine Verwechselung des πέρας mit der Ideenwelt nahelegen könnten, hat sich übrigens Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen, 2. Aufl., S. 69 Anm. ausgesprochen.

grosse Verschiedenheit, die Plato von vornherein zwischen ihm und den beiden anderen γένη einerseits und der αἰτία andererseits behauptet, nicht zu erklären sein.

5) Das πέρας kommt nicht durch eigene Kraft in das ἄπειρον, sondern wird durch eine über ihm waltende und wirkende Macht erst hineingebracht; ohne dieselbe wäre es selbst im All wirkungslos und bestünde überhaupt nicht, wenn seine αἰτία nicht existirte.

Nach alledem kann das πέρας nicht die Idee sein, sondern muss als das Ganze der Zahl- und Maassbestimmungen und Verhältnisse angenommen werden, weil, wie bei Plato die mathematischen Wissenschaften zwischen der sinnlichen Vorstellung und der reinen Wissenschaft stehen, so sie selbst als Gegenstand dieser Wissenschaften in unserem Dialog eine Mittelstellung[64]) zwischen der sinnlichen Erscheinung und den Ideen einnehmen. Das πέρας ist also das Princip, welches unter der Macht der αἰτία durch das Hineinbringen von Maass- und Zahlenverhältnissen in der unbestimmten Materie Bestimmtheit und Symmetrie bewirkt.

Demnach bleibt für die Identificirung mit der Idee nur noch die αἰτία übrig, und diese Annahme stimmt auch zu allem, was Plato über ihre Stellung und ihren Werth sagt, denn

1) Er führt sie nachträglich als etwas von den anderen drei schon genannten γένη vollständig Verschiedenes ein.

2) Sie allein unter den drei Principien besitzt schöpferische Kraft; sie bewirkt alles und hat überall die Leitung, dagegen folgt ihr die ganze Welt.[65])

3) Sie geht in ihrer transscendenten Stellung nicht selbst in die Materie hinein, sondern bedient sich — als das „Grundmaass" von allem — zum Hervorbringen der

[64]) Wie auch Aristoteles Met. I. 6, 938a ausdrücklich bezeugt.

[65]) 27a: τὸ δὲ ποιούμενον ἐπακολουθεῖ γιγνόμενον ἐκείνῳ.

κάλλιστα καὶ τιμιώτατα des πέρας, das zwischen ihr und der Erscheinungswelt gewissermaassen die Brücke bildet.

4) Sie verfährt bei ihrem Schaffen und Wirken nicht planlos, sondern mit νοῦς und σοφία und wird sogar selbst Weisheit und Vernunft[66]) genannt. Sichtbarer Ausdruck dieser zweckmässigen, weisen und vernünftigen Thätigkeit ist die ganze Welt im Grossen und Kleinen.[67])

5. Dieser ganze Abschnitt aus dem Philebus bedeutet für uns hinsichtlich der Stellung der Ideen gegenüber den Sinnendingen ein Problem, von dem in der Republik noch nicht die Rede war. Plato hatte dort zwar, wie wir sahen, auf die Idee als kausales Princip für ihre Abbilder, die Erscheinungen hingedeutet, sich aber über die Art und Weise, wie die Sinnenwelt durch die Macht der transscendenten Idee entstanden ist, gar nicht ausgesprochen.[68]) Im Philebus ist dieses Problem dagegen

[66]) Es ist trotzdem wohl zu unterscheiden zwischen der Stellung, die der νοῦς, und derjenigen, welche die αἰτία im All einnimmt. Beide sind verwandt (30a, 31e), aber die αἰτία steht über dem νοῦς an Macht. Sie ist das ποιοῦν, das δημιουργοῦν, das μηχανώμενον (30b), ἡγούμενον (27a) und ἐν ἅπασιν ἐνόν, kurz das eigentliche schöpferische Element; von dem νοῦς wird nur gesagt, dass er alles ordne und leite (nicht schaffe!) (28d) und König des Himmels und der Erde sei (28c). Wenn nun doch Plato die αἰτία νοῦς und σοφία nennt, so bezieht sich das auf die Art und Weise, wie sie als schöpferische Kraft auftritt. Ihr Schaffen und Wirken ist nicht zweck- und planlos, sondern vernünftig und weise durchdacht. So hat sogar Zeus durch ihre δύναμις seine βασιλική ψυχή und seinen βασιλικός νοῦς erhalten.

[67]) Zusammengefasst ist die Thätigkeit der αἰτία p. 30a ff., 30c und erkennbar ἐν ὅλῳ τε οὐρανῷ καὶ κατὰ μεγάλα μέρη (30b).

[68]) Wenn wir auch über die vier γένη des Philebus in der Republik keine Angabe finden, so trägt doch eine Stelle am Anfang des 10. Buches in interessanter Weise zur Veranschaulichung des gegenseitigen Verhältnisses von αἰτία, πέρας, ἄπειρον und ihrer σύμμιξις bei und zeigt, wie das im Philebus behandelte Problem vom Verhältniss der αἰτία und des πέρας sozusagen leise anklingt. Dort sagt nämlich Socrates nach einem Hinweis auf die den Anwesenden bekannte Thatsache, dass man für jede Gattung von Dingen eine

eins der ersten, die Plato von vornherein aufstellt. Dort hatte er p. 15 b die Fragen aufgeworfen:

1) Ob man derartige Einheiten — nämlich die kurz vorher angeführten Ideen des ἄνθρωπος, βοῦς, καλόν u. s. w. — wohl als wirklich existirend anzunehmen habe.

2) Wie dann wiederum jede einzelne von ihnen, indem sie immer dieselbe bleibe und weder ein Entstehen noch Vergehen zulasse, doch ganz bestimmt diese eine sei, und ob sie dann wiederum doch in dem Werdenden und Unbegrenzten zerstreut und vielheitlich geworden anzunehmen sei, oder ob sie als ein Ganzes, sie selbst von sich selbst getrennt, was als das Unmöglichste von allem erscheinen möchte — als Dasselbe und Eins zugleich in Einem und Vielem werde.

In diesen Fragen handelt es sich nicht, wie man wohl herausgelesen hat, um drei, sondern nur um zwei Grundgedanken:

1) Existiren wirklich solche Einheiten (Ideen)?
2) Sind sie, im Falle es wirklich solche gibt,
   a. in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zerstreut, indem sie ihre Einheit aufgegeben haben,

---

Idee anzunehmen pflege, und nachdem er demzufolge eine Idee des Tisches und Sessels angenommen hat: „Sind wir nun nicht gewohnt zu sagen, dass der Werkmeister von jedem von beiden Geräthen auf ihre Idee hinblickend, so der eine die Sessel, der andere die Tische verfertigt, deren wir uns bedienen, und das andere ebenso?" (p. 596 b). Der Tischler also hat — nach Analogie der Darstellung des Philebus ausgedrückt — ein ἄπειρον von Holz, die der bestimmenden Maasse noch entbehrende rohe Materie vor sich. Bei der Anlegung dieser Maasse, d. h. bei der Hineinbringung des πέρας blickt er nach der Idee des betreffenden Gegenstandes, die sich in seinem νοῦς befindet — aber auch wieder als selbständig existirend angenommen werden muss —, hin und legt sie dann nach der Idee als Vorbild an den bis jetzt noch form- und bestimmungslosen Stoff; so schafft er aus ihm ein harmonisches und schönes Gebilde der Erscheinungswelt. Der letzte Grund des Werdens eines Dinges ist also immer die Idee als αἰτία unter Vermittelung des πέρας.

   b. oder befinden sie sich als ein Ganzes mit Bewahrung ihrer Einheit im Einen wie im Vielen; oder mit Zusammenfassung von 2 a und b:

1) Gibt es solche Einheiten?
2) Wie ist angesichts ihrer Einheitlichkeit ihr Walten und Wirken in der gegebenen Welt der Vielheit und Mannigfaltigkeit zu begreifen?

Die Periode in 15 b hat zwei Glieder, deren Reihenfolge durch die Worte πρῶτον und εἶτα angegeben ist. Das erste Glied ist einfach, das zweite durch εἶτα eingeführte dagegen zusammengesetzt; und zwar nimmt es zunächst mit den Worten μίαν — προσδεχομένην die im ersten Gliede betonte Eigenschaft der Idee als ἀληθῶς οὖσα auf, während die Worte ὅμως — ταύτην die Eigenschaft der Idee als μονάς rekapituliren. Dann folgt in den beiden durch εἴτε — εἴτε angefügten correspondirenden Satztheilen erst die eigentliche zweite Frage: Wie kann begriffen werden, dass die Idee, obgleich sie eine ist, sich in eine Vielheit von Dingen auseinander legt?

Auf die zweite dieser Fragen hat nun Plato — an derselben Stelle — zwei Antworten: von der einen sagt er sogleich, sie sei unmöglich (ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἂν 15 b), die zweite dagegen gibt er im Philebus selbst durch die eben ausführlich besprochene Heranziehung der drei Principien, wobei er den Begriff der Idee in die der αἰτία und des πέρας auseinander legt, indem er zugleich das Letztere von dem eigentlichen Wesen der Idee weiter abrückt und in eine Mittelstellung zwischen ihr und der Sinnenwelt bringt. Denn die Idee vermag bei ihrer transscendenten Beschaffenheit nicht selbst unmittelbar die Sinnendinge zu erzeugen, sondern bedient sich hierzu eines vermittelnden formalen Princips. Sie bedingt in dem ἄπειρον diejenigen zahl- und gesetzmässigen Verhältnisse, d. h. dasjenige πέρας, worin die einzelnen Arten der Sinnendinge ihre Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit besitzen. So zeigt sich z. B. ein Stück ἄπειρον A, welches unter die Wirkung einer bestimmten Idee α tritt, in Folge dessen als in bestimmter Weise a grössen- oder

zahlenmässig geformt; ein anderes Stück B, das unter die Wirkung einer bestimmten Idee β kommt, zeigt sich als in anderweitig bestimmter Weise b mathematisch geformt u. s. w. Oder wenn wir ein bestimmtes Gebiet ins Auge fassen: die Idee der Musik z. B. bewirkt die in diesem Gebiete bestehende Gesetzmässigkeit dadurch, dass eine oberste Idee als τὸ ἕν eine gegliederte Vielheit anderer Ideen — wie das ὀξύ, βαρύ, ταχύ, βραδύ — in bestimmte logisch ausmessbare Beziehungen der Unter-, Ueber- und Nebenordnung und dadurch in ein festes Verhältniss zu einander bringt. So erscheint uns denn die Idee überall in der Welt als das τέταρτον ἐν ἅπασιν ἑνόν, sie wirkt auf Grund ihres metaphysischen Verhältnisses zum πέρας gewissermaassen als διεσπασμένη ἐν τοῖς γιγνομένοις καὶ πολλὴ γεγονυῖα.

6. Dass diese Auffassung in Platos Sinne das Richtige trifft, wird durch den letzten Theil des Philebus bestätigt. Etwa von Cap. 32 an bis gegen Ende des Dialogs beginnt Plato die Durchführung des Satzes, dass auch das ἀγαθόν für das menschliche Leben in einer σύμμιξις bestehe. Diese Untersuchung bezweckt die Lösung der beim Beginn des Dialogs gestellten Aufgabe, eine Beschaffenheit und Verfassung der Seele ausfindig zu machen, die geeignet sei, das Leben des Menschen zu einem glückseligen zu gestalten.[69]) Es wird ausgeführt: Dasjenige Gut, welches diese Eigenschaften haben soll, muss genügend und vollkommen, sogar das Vollkommenste[70]) von allem sein, damit eine dem entsprechende Lebensweise gleichfalls vollkommen und sich selbst genügend sei.[71])

---

[69]) p. 17d: ὡς νῦν ἑκάτερος ἡμῶν ἕξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν ἀποφαίνειν τινὰ ἐπιχειρήσει τὴν δυναμένην ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν.

[70]) p. 20d: τελεώτατον πάντων, ἱκανόν; 60b: φύσιν διαφέρει τῶν ἄλλων; 61a: ἀγαθὸν τέλεον καὶ πᾶσιν αἱρετόν. Vgl. 67a: es muss besitzen αὐταρκείαν καὶ τὴν τοῦ ἱκανοῦ καὶ τελέου δύναμιν; vgl. 60c.

[71]) p. 22b: βίος ἱκανὸς καὶ τέλεος καὶ πᾶσι φυτοῖς καὶ ζώοις αἱρετός.

Wem dieses Gute innewohnt, der bedarf niemals irgend eines anderen, sondern besitzt das Genügende in vollem Maasse.[72]) Ebenso strebt auch jegliches, was es kennt, ihm nach und sucht es zu erhaschen.[73]) Als ein solches Leben aber ist das aus Lust und Einsicht gemischte anzunehmen.[74]) Dieses erklärt nun Plato später für einen Theil der „dritten Gattung"[75]) unter den vier γένη, die er aufstellt, d. h. für einen Theil des aus πέρας und ἄπειρον gemischten τρίτον γένος. Demzufolge muss diese σύμμιξις, die das höchste Gut für den Menschen ist, wohl auch ihr ἄπειρον und πέρας haben, „denn, wie es 27d heisst, nicht aus irgend welchen zweien ist diese gemischt, sondern aus allem Unbegrenzten insgesammt, das durch die Begrenzung gebunden ist".[76]) Als das entsprechende ἄπειρον bezeichnet Plato an dieser Stelle[77]), wie auch sonst überall[78]), deutlich die ἡδονή, denn sie habe weder Anfang, noch Mitte, noch Ende in sich und durch sich selbst und lasse das Mehr und das Weniger zu[78]); besonders die hef-

---

[72]) p. 60c: ῳ παρείη τοῦτ' (nämlich ἀγαθόν) ἀεὶ τῶν ζώων διὰ τέλους πάντως καὶ πάντῃ, μηδενὸς ἑτέρου ποτὲ ἔτι προσδεῖσθαι, τὸ δὲ ἱκανὸν τελεώτατον ἔχειν.

[73]) p. 20d: εἰς τοῦτο διαφέρει τῶν ὄντων, ὡς πᾶν τὸ γιγνῶσκον αὐτὸ θηρεύει καὶ ἐφίεται βουλόμενον ἑλεῖν καὶ περὶ αὐτὸ κτήσασθαι καὶ τῶν ἄλλων οὐδὲν φροντίζει πλὴν τῶν ἀποτελουμένων ἅμα ἀγαθοῖς. Vgl. Rep. 505ab.

[74]) p. 22a: πῶς δήπου τοῦτον γε (nämlich das aus Lust und Einsicht gemischte Leben) αἱρήσεται πρότερον ἢ ἐκείνων ὁποτερονοῦν καὶ πρὸς τούτοις οὐχ ὁ μέν, ὁ δ'οὔ; 61b: μὴ ζητεῖν ἐν τῷ ἀμίκτῳ βίῳ ἀγαθόν, ἀλλ' ἐν τῷ μικτῷ; 27d: νικῶντα ἔθεμέν που τὸν μικτὸν βίον ἡδονῆς τε καὶ φρονήσεως, und gleich darauf: νικήφορος οὗτος βίος.

[75]) p. 27d: καὶ μέρος γ'αὐτὸν φήσομεν εἶναι τοῦ τρίτου γένους.

[76]) p. 27d: οὐ γὰρ δυοῖν τινοῖν ἐστὶ μικτὸς ἐκεῖνος, ἀλλὰ συμπάντων τῶν ἀπείρον ὑπὸ τοῦ πέρατος δεδεμένων.

[77]) p. 27e: οὐ γὰρ ἂν ἡδονὴ πᾶν ἀγαθὸν ἦν εἰ μὴ ἄπειρον ἐτύγχανε πεφυκὸς καὶ πλήθει καὶ τῷ μᾶλλον; 28a: τοῦτο (nämlich die ἡδονή) δή σοι τῶν ἀπεράντων γεγονὸς ἔστω.

[78]) p. 31a: μεμνώμεθα δὴ καὶ ταῦτα . . . . ὅτι ἡδονὴ ἄπειρός τε αὐτὴ καὶ τοῦ μήτε ἀρχὴν μήτε μέσα μήτε τέλος ἐν αὑτῷ ἀφ' ἑαυτοῦ ἔχοντος μηδὲ ἕξοντός ποτε γένους; 41d: ὡς τὸ μᾶλλον τε καὶ ἧττον ἄμφω δέχεσθον, λύπη τε καὶ ἡδονή, καὶ ὅτι τῶν ἀπείρων εἴτην.

tigen Arten der Lust zeichnen sich durch die grösste Maasslosigkeit aus und gehören somit unter die Gattung des Unbegrenzten.[79]) Das ἄπειρον für die oben bezeichnete σύμμιξις ist also die Lust. Was dagegen in der Mischung das πέρας sei, gibt Plato nicht direkt an. Nach der Gegenüberstellung von Lust einerseits und Einsicht und Vernunft andererseits könnte man letztere für das Begrenzende halten, zumal Plato p. 65 d von Vernunft und Wissenschaft sagt, es gäbe nichts, was mehr dem Maasse unterworfen wäre, als sie.[80]) Dagegen spricht aber zunächst die Stellung, die er der Vernunft in dem Dialoge zutheilt; denn hinsichtlich ihrer metaphysischen Wirksamkeit bezeichnet er sie als etwas der αἰτία sehr nahestehendes und mit ihr eng verwandtes.[81]) Bezüglich ihres Werthes aber in der Reihe der menschlichen Güter am Schlusse des Philebus scheidet er sie ausdrücklich von dem Maasse und der Symmetrie und setzt sie hinter beide erst an die dritte Stelle.[82]) Ferner macht Plato später bei der Untersuchung der einzelnen Arten der Einsicht und Erkenntniss einen grossen Unterschied unter diesen hinsichtlich ihres Werthes in Bezug auf Reinheit, Wahrheit und Zuverlässigkeit[83]), Eigenschaften, die dagegen allen Arten des πέρας doch in gleichem Maasse zukommen müssten. Einsicht und Vernunft werden wir also für das πέρας nicht halten können, da sie von diesem selbst erst abhängig sind. Was nun eigentlich darunter zu verstehen ist, geht erst aus der Untersuchung über die Mischung hervor.

[79]) p. 52c: προσθῶμεν τῷ λόγῳ ταῖς μὲν σφοδραῖς ἡδοναῖς ἀμετρίαν . . . . καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ σφοδρὸν αὖ, καὶ πολλάκις καὶ ὀλιγάκις γιγνομένας τοιαύτας, τοῦ ἀπείρου τε ἐκείνου καὶ ἧττον καὶ μᾶλλον διά τε σώματος καὶ ψυχῆς φερομένου προσθῶμεν αὐταῖς εἶναι γένους . . . .

[80]) p. 65d: . . . . νοῦ δὲ καὶ ἐπιστήμης ἐμμετρότερον οὐδ' ἂν ἕν ποτε.

[81]) p. 31a: νοῦς αἰτίας συγγενής; 30e: ὅτι νοῦς ἐστὶ γένους τοῦ πάντων αἰτίου λεχθέντος.

[82]) p. 66b: τὸ τοίνυν τρίτον νοῦν καὶ φρόνησιν τιθείς.

[83]) p. 55c ff.

Um die rechte Mischung zu finden, die das ἀγαθόν für den Menschen enthält, muss man, wie Plato ausführt, vorsichtig zu Werke gehen. Zunächst geht man jedenfalls nicht sicher[84]), wenn man jede Art von Lust mit jeder Art von Einsicht vermischt, denn beide haben ja viele γένη, die an Werth und Unwerth sehr verschieden sind und einer entsprechenden Unterscheidung bedürfen.[85]) In der Untersuchung, die hierauf zum Zwecke einer solchen Unterscheidung vorgenommen wird, kommt nun bezüglich der Lust zur Feststellung, dass es wahre und falsche Arten von Lust gebe.[86]) Bei der nun folgenden näheren Betrachtung derselben stellt sich heraus, dass die meisten Arten, sowohl im Körper, wie in der Seele und in beiden zusammen, in Vermischung mit dem Schmerze sich finden und schon deshalb kein Gut sein können[87]); dass es dann aber auch weiter reine, mit Schmerz unvermischte Arten der Lust gebe und nur diese die wahren seien.[88]) Hieran anschliessend unterzieht dann Plato auch die Arten der Vernunft und Erkenntniss einer Prüfung[89]), um unter ihnen die reinsten und unvermischtesten, d. h. diejenigen, welche die grösste Zuverlässigkeit und Wahrheit besitzen, festzustellen. Am wenigsten besitzen diese Eigenschaften Künste wie: Musik, Heilkunde, Landbau, Steuermanns- und Feldherrnkunst, denn diese stützen sich nur auf Vermuthungen und haben nicht die nöthige Genauigkeit.[90])

[84]) p. 61d: οὐκ ἀσφαλές (nämlich τοῦ καλῶς μάλιστα ἂν ἐπιτύχοιμεν).

[85]) p. 18e ff.: τοῦτ' αὐτὸ τοίνυν ἡμᾶς ὁ πρόσθεν λόγος ἀπαιτεῖ, πῶς ἔστιν ἓν καὶ πολλὰ αὐτῶν ἑκάτερον καὶ πῶς μὴ ἄπειρα εὐθύς, ἀλλά τινά ποτε ἀριθμὸν ἑκάτερον ἔμπροσθεν κέκτηται τοῦ ἄπειρα αὐτῶν ἕκαστα γεγονέναι.

[86]) p. 36e.

[87]) p. 50d, 51a.

[88]) p. 53b: ἀλλ' ἀρκεῖ νοεῖν ἡμῖν αὐτόθεν, ὡς ἄρα καὶ σύμπασα ἡδονὴ σμικρὰ μεγάλης καὶ ὀλίγη πολλῆς, καθαρὰ λύπης, ἡδίων καὶ ἀληθεστέρα καὶ καλλίων γίγνοιτ' ἄν.

[89]) p. 55c ff.

[90]) p. 55e ff.

Ueber ihnen an Werth[91]) steht schon die Rechen-, Mess- und Wägekunst, sowie andere Wissenschaften, die sich auf Benutzung der Maasse gründen. Unter diesen sind wieder die der Philosophen reiner und zuverlässiger wie die des gemeinen Volkes.[92]) Den höchsten Rang jedoch unter allen Wissenschaften nimmt die Dialektik ein als diejenige, welche alle übrigen erkennt; sie gewährt, da sie sich mit den Ideen beschäftigt, die wahrste und zuverlässigste Erkenntniss.[93]) — Nachdem in dieser Weise die Arten der Lust und Einsicht in Bezug auf ihren Werth geprüft und klassificirt sind, soll die rechte Mischung zwischen beiden vorgenommen werden. Diese aber würde man nicht treffen, wenn man jede Lust mit jeder Einsicht mischen wollte, vielmehr muss, um das vollendete Gute zu erhalten, die reinste und von jedem Schmerz freie Lust mit der wahrsten und zuverlässigsten Erkenntniss, die sich auf die Ideen bezieht, gemischt werden.[94]) Da nun aber für die Zwecke des Lebens jene höhere und philosophische Erkenntniss allein nicht genügt, so muss man auch die für das gewöhnliche Leben nothwendigen Kenntnisse sich aneignen. Demnach wird man alle Wissenschaften, die reinen wie die angewandten, zu der Mischung zulassen.[95]) Was hierauf die mannigfachen

[91]) p. 56c: τούτων δὲ ταύτας ἀκριβεστάτας εἶναι τέχνας (nämlich die 55e erwähnten ἀριθμητική, μετρητική und στατική); vgl. p. 57c.

[92]) p. 56d: ἀριθμητικὴν πρῶτον ἆρ᾽ οὐκ ἄλλην μέν τινα τὴν τῶν πολλῶν φατέον, ἄλλην δ᾽αὐτὴν τῶν φιλοσοφούντων. 57c ff.: καὶ εἰρήσθω γε ὅτι πολὺ μὲν αὗται τῶν ἄλλων τεχνῶν διαφέρουσι, τούτων δ᾽αὐτῶν αἱ περὶ τὴν τῶν ὄντως φιλοσοφούντων ὁρμὴν ἀμήχανον ἀκριβείᾳ τε καὶ ἀληθείᾳ περὶ μέτρα τε καὶ ἀριθμοὺς διαφέρουσιν.

[93]) p. 57e: ἀλλ᾽ ἡμᾶς ἀναίνοιτ᾽ ἂν ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις, εἴ τινα πρὸ αὐτῆς ἄλλην κρίναιμεν; gleich darauf heisst es von ihr (58a): ἣ πᾶσαν τήν γε νῦν λεγομένην γνοίη.

[94]) p. 61e: οὐκοῦν εἰ τἀληθέστατα τμήματα ἑκατέρας ἴδοιμεν πρῶτον συμμίξαντες, ἆρα ἱκανὰ ταῦτα συγκεκραμένα τὸ ἀγαπητότατον βίον ἀπεργασάμενα παρέχειν ἡμῖν, ἤ τινος ἔτι προσδεχόμεθα καὶ τῶν μὴ τοιούτων; — ἐμοὶ γοῦν δοκεῖ δρᾶν οὕτως.

[95]) „Denn, sagt Socrates p. 62d, ich wenigstens weiss nicht, was jemand wohl für Schaden davon hätte, wenn er alle übrigen Wissenschaften aufnähme, sofern er nur im Besitze der **ersten** ist.“

Arten der Lust betrifft, so wird man zuerst die reinen und wahrhaften, dann auch noch die für das Leben nothwendigen aufnehmen[96]); dagegen wäre es ein grosser Unverstand, auch die, welche im Gefolge der Thorheit und der Laster auftreten, mit der Einsicht in die Mischung zuzulassen.[97])

Aus dieser ganzen Auseinandersetzung sehen wir, dass Plato zur Aufweisung der σύμμιξις, welche für den Menschen das ἀγαθόν sein soll und aus Lust und Einsicht besteht, diese ihre beiden Faktoren **in ihre Arten zerlegt** und diese wieder nach Werth und Reinheit scheidet, um schliesslich festzustellen, welche von der Erkenntniss einerseits und der Lust andererseits mit einander zu vermischen sind. Er nimmt also hier eine gewissermaassen zahlenmässige Eintheilung jener beiden vor und zwar zur Ermittelung dessen, welche Arten der Lust mit welchen Arten der Erkenntniss vermischt werden müssen, um das ἀγαθόν für den Menschen zu ergeben. Wir haben also hier genau nach der am Anfang des Philebus gegebenen und beim Problem des ἕν und πολλά zum ersten Male praktisch durchgeführten methodischen Vorschrift eine regelrechte διαίρεσις, durch die Lust und Erkenntniss in die Vielheit ihrer γένη zerlegt werden. Diese γένη werden dann nach verschiedenen Gesichtspunkten, z. B. die Rechen-, Mess- und Wägekunst, sowie die Zimmermanns-, Schiffs- und Häuserbaukunst unter den übergeordneten Begriff der „genauen Künste“ zusammengefasst und auf die ihnen entsprechende Stufe im ganzen System der unter die Erkenntniss fallenden Arten gestellt. Da nun das gleiche Verfahren auch bei den Arten der Lust vorgenommen

[96]) p. 62e: πρῶτον τὰς ἀληθεῖς .... μετὰ ταῦτα .... τάς γε ἀναγκαίας.

[97]) p. 63e: τὰς δ᾽ἀεὶ μετ᾽ ἀφροσύνης καὶ τῆς ἄλλης κακίας ἑπομένας πολλή που ἀλογία τῷ νῷ μιγνύναι.

wird, diese Eintheilung der Arten aber ohne Hülfe von Zahl und Maass nicht vor sich gehen kann, so haben wir eben in dieser Klassifikation von Lust einerseits und Erkenntniss andererseits, die uns diejenigen Arten beider angibt, welche unter der Wirkung einer bestimmten αἰτία für die Mischung beibehalten werden, das πέρας, das zahlenmässig ordnende Element zur Herstellung dieser Mischung zu erkennen.

Nachdem nun die Theile der Mischung gefunden und gemischt sind, handelt es sich noch darum, die αἰτία dieser σύμμιξις zu finden, d. h. das Princip festzustellen, nach welchem nicht nur die Ideenunterscheidungen im Gebiet einerseits der Erkenntniss und andererseits der Lüste gemacht werden, sondern auch die Beibehaltung und Verwerfung der aufgewiesenen Arten zum Zwecke der Mischung und somit schliesslich die Beschaffenheit, sowie der Werth der σύμμιξις selbst sich richtet. Diese αἰτία gibt nun Plato selbst an mit den Worten: „Und fürwahr es ist nicht schwer, die Ursache der gesammten Mischung zu erkennen, wegen deren jede beliebige Mischung entweder den höchsten oder gar keinen Werth hat“ (p. 64 d).

Wenn nun nicht 1) Wahrheit in der Mischung wäre, so könnte sie nie in Wahrheit werden oder als etwas gewordenes sein.[98])

2) Besässe die Mischung nicht das richtige Maass und Symmetrie, so müsste sie zu Grunde gehen.[99])

3) Mit dem Maasse und der Symmetrie ist aber zugleich die Schönheit[100]) gegeben, denn eine harmonisch geordnete Mischung besitzt eben Schönheit.

[98]) p. 64 b: ᾧ μὴ μίξωμεν ἀλήθειαν, οὐκ ἄν ποτε τοῦτο γένοιτο οὐδ' ἂν γιγνόμενον εἴη; vgl. 64 e.

[99]) p. 64 d ff.: ὅτι μέτρου καὶ τῆς συμμέτρου φύσεως μὴ τυχοῦσα ἡτισοῦν καὶ ὁπωσοῦν σύγκρασις πᾶσα ἐξ ἀνάγκης ἀπόλλυσι τά τε κεραννύμενα καὶ πρώτην αὑτήν· οὐδὲ γὰρ κρᾶσις, ἀλλά τις ἄκρατος συμφερομένη ἀληθῶς ἡ τοιαύτη γίγνεται ἑκάστοτε ὄντως τοῖς κεκτημένοις συμφορά.

[100]) p. 64 e: νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ

Diese drei Eigenschaften: Wahrheit, Ebenmaass und Schönheit sind aber Bestandtheile der Idee des Guten oder genauer: Sie bilden — nach dem unmittelbar Folgenden — denjenigen Ideencomplex innerhalb derselben, kraft dessen sie sich als die αἰτία des für das menschliche Leben bestehenden ἀγαθόν (höchsten Gutes) erweist, sofern letzteres sich als die richtige σύμμιξις eines für diesen Begriff specifischen ἄπειρον (der ἡδονή) mit einem ebenso specifischen πέρας (Art-Eintheilung von Lust und Einsicht) erweist. Jene drei Ideen als Einheit gesetzt „bilden die Ursache dessen, was in der Mischung ist, und man kann sagen, dass die Mischung eben *dieses Eins wegen*, weil es das Gute ist, zu einer solchen geworden ist“.[101])

Wir haben also auch in diesem Theil, ganz der ersten Untersuchung im Philebus entsprechend, ein ἄπειρον und ein πέρας, die unter Wirkung eines kausalen Princips zu einem τρίτον γένος, der σύμμιξις vereinigt sind. Dieses kausale Princip, die Idee des Guten, ist nun zwar, wie wir aus der Republik wissen, schliesslich höchste αἰτία für alles Existirende[102]), sie ist als ἕν zugleich oberste Idee, die alle anderen in sich fasst und sie nach platonischer Anschauung sowohl ihrem Wesen nach, als in ihren logischen und metaphysischen Verhältnissen bedingt. Im Philebus kommt sie aber nicht als Gesammtheit aller Ideen in Betracht und zur Wirkung, sondern nur mit Rücksicht auf ein gewisses Gebiet und zwar als derjenige unter die Idee des Guten fallende Complex von

καλοῦ φύσιν· μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δή που καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίγνεσθαι

[101]) p. 65 a: οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ, λέγωμεν ὡς τοῦτο οἷον ἓν ὀρθότατ' ἂν *αἰτιασαίμεθ'* ἂν τῶν ἐν τῇ συμμίξει καὶ διὰ τοῦτο ὡς ἀγαθὸν ὂν τοιαύτην αὐτὴν γεγονέναι; das Verbum αἰτιᾶσθαι = „als Ursache von etwas erklären“ findet sich auch schon p. 22 d.

[102]) Rep. VII, 517 c: ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία.

Ideen, der eben gerade dieser bestimmten σύμμιξις entspricht, für den er αἰτία ist, an unserer Stelle also für das Gebiet des menschlichen Lebens. Ebenso verhält es sich aber mit jedem anderen Gebiet. Es handelt sich immer nur darum, einen bestimmten Complex anderweitiger Ideen aufzuzeigen, die der Idee des Guten untergeordnet sind und als der ideale Typus für dieses bestimmte Gebiet erscheinen. Die Idee des Guten wird also in allen Fällen je nach der Art und dem Wesen eines bestimmten Organischen, das zu einer Mischung kommt, als ein Complex anderer und wieder anderer Ideen auftreten, die dann eben als αἰτία für diese Mischung gelten; denn als unter das γένος des ἀγαθόν fallend, haben sie auch an dessen Eigenschaften Theil, und alle seine Merkmale müssen sich bei ihnen wiederfinden.

7. Fassen wir zusammen, so ergibt sich aus dem Vorhergehenden folgendes Resultat. In der Republik stellt Plato das Verhältniss zwischen den Ideen und Sinnendingen so dar, dass dabei mehr der G e g e n s a t z zwischen beiden hervorgehoben ist, insofern nämlich die Einheit, Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit der Idee gegenüber der Vielheit, Veränderlichkeit und Vergänglichkeit der Dinge betont wird. Dabei erscheint die Idee im wesentlichen als das Musterbild, das παράδειγμα [103]), die Dinge dagegen als ihre

[103]) So spricht Plato z. B. IX, 592b von dem παράδειγμα für seinen Staat „das auf Erden nirgends existire, wohl aber im Himmel irgendwo aufgestellt sei für den, der es sehen und nun auch auf Erden verwirklichen wolle". An einer anderen Stelle (VII, 540a) bezeichnet er als ein solches Musterbild — und zugleich als höchsten Erkenntnissgegenstand für die Philosophen — das Gute, nach welchem als παράδειγμα sie ihr und ihrer Mitbürger Leben und den ganzen Staat einrichten müssten. Denn — so hatte er schon früher (VI, 500e) betont — ein Staat kann nur dann glücklich sein, wenn er nach einem θεῖον παράδειγμα geordnet und eingerichtet ist." Ferner wird V, 472c die Idee der Gerechtigkeit

ὁμοιώματα. [104]) Jedoch wird sie dort auch bereits als ein kausales Princip für die Erscheinungswelt hingestellt, aber mehr so, dass auf die Frage, in welcher Weise sie eigentlich αἰτία ist, keine andere Antwort ertheilt wird, als die, welche auch sonst in früheren Dialogen gegeben wird: die Dinge haben ihre eigenthümliche Beschaffenheit von der Idee durch die παρουσία [105]) derselben in ihnen. Dabei

als παράδειγμα gesucht, dem dann z. B. in einem bestimmten Gebiet der gerechte Mensch entspricht und dadurch, dass er an diesem Musterbilde Theil hat, zu seinem ὁμοίωμα wird. Vgl. V, 472e; VI, 484e.

[104]) Das Wort ὁμοίωμα selbst gebraucht Plato zwar in der Republik anscheinend nirgends, jedoch in anderen Dialogen; z. B. Phaedr 250a, wo es heisst, die Seele habe früher — in dem Zustande der Glückseligkeit — die Ideen schon geschaut, jetzt aber nach ihrem Herabfall auf die Erde erblicke sie nur noch die Erscheinungen als ὁμοιώματα derselben, diese aber stehen, wie es dann weiter (250b) heisst, an Glanz hinter ihren Musterbildern zurück, sie sind nur εἰκόνες derselben und bilden das Geschlecht des Scheinbaren (τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος). Aehnlich heisst es im Parmenides p. 132d: τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι (sc. φαίνεται) ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι ὁμοιώματα; gleich darauf (133d) werden dann die ὁμοιώματα ihren ἰδέαι nochmals entgegengesetzt. Vgl. auch Soph. 266d. — In der Republik hat Plato übrigens ganz ähnliche Worte zur Bezeichnung der Dinge als Abbilder ihrer Ideen verwendet; so wird z. B. p. 509b die Sonne ein εἰκών der Idee des Guten genannt und p. 534c ebenfalls von einem εἴδωλον des ἀγαθόν gesprochen, das man zwar mit der δόξα, aber nicht mit der ἐπιστήμη erfassen könne. Aehnlich spricht dann Plato p. 510c von den Figuren und Winkeln und allen derartigen Dingen, die der Mathematiker zwar bei seinen Untersuchungen verwende, um derentwillen er jedoch seine Beweise nicht führt, sondern vielmehr wegen ihrer Ideen, οἷς ταῦτα ἔοικεν. Auch an anderen Stellen, besonders wo es sich um Erzeugnisse der bildenden Kunst als Nachahmung eines Musterbildes handelt, spricht er von εἴδωλα (598b, 599ad, 601b), φαντάσματα (598b, 599a) und φαινόμενα (598b, 601c).

[105]) Vgl. Phaed. 100d: οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία; Gorg. 497e: τοὺς ἀγαθοὺς οὐχὶ ἀγαθῶν παρουσίᾳ ἀγαθοὺς καλεῖς, ὥσπερ τοὺς καλοὺς οἷς ἂν κάλλος παρῇ;. vgl. Lys. 217be, 218c, Rep. IV, 437e. Weiteres bei Teichmüller, Geschichte des Begriffs der Parusie (Halle 1873) S. 9 ff.

ist nun aber das Problem, wie von der Seite der Idee aus gesehen ihre παρουσία in den Dingen, oder von der Seite der Dinge aus gesehen, ihre μέθεξις oder κοινωνία[106]) an den Ideen eigentlich zu denken ist, nicht gelöst, sondern nur anders formulirt. Die Frage, kraft welcher im Wesen der Idee selbst liegenden oder mit ihr in unmittelbarer Beziehung stehenden Verhältnisse dieses „Einwohnen" der Idee in den Dingen oder dieses Theilhaben der Dinge an den Ideen möglich ist und zustande kommt, wird noch nicht ausdrücklich gestellt.

Wohl aber geschieht dies im Philebus an der bekannten Stelle p. 15 b mit den Worten: „μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτήν αὑτῆς χωρίς ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἂν, ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι." Im Verlauf dieses Dialogs wird dann auch die Antwort gegeben, wie sie schon oben dargestellt ist: Das Wesen der Idee wird auseinandergelegt in αἰτία und πέρας, da erstere selbst wegen ihrer transscendenten Beschaffenheit sich nicht direkt mit dem ἄπειρον verbinden kann. Das πέρας ist dabei von der Seite des Dinges aus gesehen, das Kennzeichen, dass das Ding oder irgend ein bestimmtes Gebiet der Welt oder des Geistes (z. B. die Musik, Lautlehre) unter dem Einfluss und der Wirkung der Idee, seiner αἰτία, steht und sein Dasein sozusagen von dieser zu Lehen trägt, es ihr überhaupt eigentlich erst verdankt; es liegt ferner, von der Seite der Idee aus gesehen, näher und dichter an ihrem Wesen, wodurch dieses den Uebergang von seiner transscendenten Beschaffenheit zur „immanenten" und somit gewissermaassen zum „Einwohnen" in den Dingen erst gewinnt. Das πέρας ist also nicht mehr das eigentliche Wesen der Idee, nicht die αἰτία selbst, sondern nimmt eine Mittelstellung zwischen dieser

[106]) Von ihnen spricht Plato in der Republik p. 472 c, 476 a d, 478 e.

und den Dingen ein. In der Republik steht das entsprechende Gebiet, nämlich das Mathematische, auch zwischen beiden, aber diese Mittelstellung wird hier nur in der Weise gefasst, dass die mathematische Erkenntniss den Uebergang und die Brücke bildet von der sinnlichen Erkenntniss zur Erkenntniss der Ideen. Es wird nicht sowohl gezeigt, wie die Idee sich in den Sinnendingen „verendlicht" (διεσπασμένη καὶ πολλὰ γεγονυῖα Phil. 15 b), als vielmehr wie sich von der Beschaffenheit der Sinnendinge aus das Dasein der Idee für die Erkenntniss erschliesst.

So sagt Plato im 7. Buche gelegentlich der Frage, wie man zur Erkenntniss der Ideen gelange, und welcher Lehrgegenstand wohl die Seele zum Erfassen des wahrhaft Seienden hinzuleiten vermöge (p. 521 c ff.), die einfache Wahrnehmung allein (523 c d) reiche zum Erwecken des Nachdenkens nicht aus; wenn dagegen mit der Wahrheit zugleich die Vorstellung des Entgegengesetzten hervorgerufen werde, wie z. B. bei der αἴσθησις des Grossen zugleich die des Kleinen, bei der des Harten die des Weichen u. s. w., dann πειρᾶται ψυχὴ λογισμόν τε καὶ νόησιν παρακαλοῦσα ἐπισκοπεῖν, εἴτε ἓν εἴτε δύο ἐστὶν ἕκαστα τῶν εἰσαγγελλομένων (524 a ff.) Zu den Wissenschaften aber, die von dem Sinnlichen nach dem Geistigen hinleiten, gehört die Mathematik.[107]) — In ähnlicher Weise kennzeichnet Plato die Stellung der mathematischen Erkenntniss zwischen

[107]) Daher wird die Mathematik auch p. 523 a ein ἑλκτικόν πρὸς οὐσίαν genannt. p. 524 e heisst es von der μάθησις περὶ τὸ ἕν, dass sie τῶν ἀγωγῶν ἂν εἴη καὶ μεταστρεπτικῶν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θέαν, und 525 a von der λογιστική und ἀριθμητική: ταῦτα δέ γε φαίνεται ἀγωγὰ πρὸς ἀλήθειαν; ähnlich sagt Plato von der γεωμετρική 527 b: ὁλκὸν ψυχῆς πρὸς ἀλήθειαν εἴη καὶ ἀπεργαστικὸν φιλοσόφου διανοίας πρὸς τὸ ἄνω σχεῖν. Ebenso wird p. 525 c der λογιστική und ἀριθμητική eine μεταστροφὴ τῆς ψυχῆς ἀπὸ γενέσεως ἐπ' ἀλήθειάν τε καὶ οὐσίαν zugeschrieben und von ihren Theilen heisst es: πάντα τείνει αὐτόσε, ὅσα ἀναγκάζει ψυχὴν εἰς ἐκεῖνον τὸν τόπον περιστρέφεσθαι, ἐν ᾧ ἐστὶ τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος. Vgl. ausserdem 525 b ff., 526 b c.

der Welt der Erscheinungen und dem Reiche der Ideen im 6. Buche[108]), wo er das ganze Gebiet des Bestehenden in zwei Abschnitte, den des Sichtbaren und den des Denkbaren theilt und jeden von diesen beiden wiederum in zwei Theile zerlegt, die sich hinsichtlich der Deutlichkeit von einander unterscheiden. Im Gebiet des Denkbaren bildet den zweiten, sozusagen undeutlicheren Abschnitt die Mathematik mit ihren Wissenschaften, die sich zwar bei allen ihren Operationen räumlicher Figuren bedient, aber dabei doch die Idee des Gegenstandes im Auge hat, wegen dessen sie ihre Beweise führt. Sie bildet daher eine nothwendige Vorstufe[109]) zur Dialektik, weil sie in der Verschiedenheit der Dinge den gesuchten Begriff, in ihrer Vielheit das Eine aufsucht.

Im Philebus dagegen wird nun, um die Frage von der Möglichkeit der Kausalität der Ideen in Bezug auf die Sinnendinge zu beantworten, das Mathematische als πέρας im Sinne desjenigen genommen, kraft dessen die Wirkung der Idee auf die Dinge übergeht. In der Republik ist das Mathematische der Erkenntnissgrund für das Wesen der Idee als Einheit gegenüber der sinnlichen Vielheit; im Philebus ist das Mathematische der Realgrund für die Möglichkeit der Thatsache, dass die Idee sich in den Sinnendingen kausal, d. h. als bestimmte Form und Gestalt gebend zur Wirkung bringt.

Die Vergleichung des Philebus mit der Republik zeigt, dass das Problem der Kausalität der Ideen für Plato im Verlaufe seiner speculativen Entwickelung einen bestimmteren Inhalt gewonnen hatte: entweder genügte es ihm selbst nicht mehr, das kausale Verhältniss blos zu behaupten oder es zeigte sich ihm aus irgend einem an-

[108]) p. 509 d ff.
[109]) 536 d: προπαίδεια τῆς διαλεκτικῆς.

deren Grunde die Nothwendigkeit darzulegen, auf Grund welcher metaphysischen Verhältnisse der kausale Zusammenhang zwischen Ideen und Sinnendingen sich herstelle. Man darf vielleicht — worauf freilich hier nur noch kurz hingedeutet werden kann — vermuthen, dass ihm diese Fortbildung der Ideenlehre unter dem Einfluss seines grossen Schülers Aristoteles gekommen ist, dessen langjährige Zugehörigkeit zur Akademie schwerlich ohne jede Rückwirkung auf Platos eigene Gedankenwelt geblieben sein kann. Eine Spur dieses Sachverhaltes scheint denn auch im Philebus selbst, an der oben behandelten Stelle 15 b, hervorzublicken. Von der dort aufgewiesenen Alternative mit εἴτε — εἴτε gab, wie wir gesehen haben, das erste Glied diejenige Anschauung, welche im Verlauf des Philebus selbst von Plato durch Heranziehung der Principien des ἄπειρον, πέρας und der αἰτία weiter ausgeführt worden ist; die Worte des zweiten Gliedes dagegen: εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρίς . . . . ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς (= in einem und vielen anderen Dingen) γίγνεσθαι — welche Ansicht Plato sofort mit den Worten: ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν von sich abweist — bezeichnen eine Auffassung, welche der aristotelischen Darstellung des Verhältnisses von Ideen und Dingen unmittelbar nahe liegt. Denn dieser zufolge ist die Form (εἶδος) nicht — wie die platonischen Ideen — ἓν παρὰ τὰ πολλά, sondern ἓν κατὰ πολλῶν. Vgl. Arist. Anal. post. I, 11 Anfang: εἴδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται, εἶναι μέντοι ἓν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη.[110]) Die gleich darauffolgenden Worte: δεῖ ἄρα τι ἓν καὶ τὸ αὐτὸ ἐπὶ πλειόνων εἶναι μὴ ὁμώνυμον haben genau den Sinn, den Plato hier hervorhebt und als unzulässig (ἀδύνατον) bezeichnet, insbesondere entspricht der Zusatz μὴ ὁμώνυμον[111]) (= nicht

[110]) Vgl. de anim. III, 8: ἐπεὶ οὐδὲν πρᾶγμά ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν.
[111]) Vgl. Kateg. I, 1.

nur dem Namen [sondern auch dem Wesen] nach gleich) ganz dem, was Plato mit den Ausdrücken ὅλην αὐτὴν und ταὐτὸν καὶ ἓν kennzeichnen will. Auf das Bestehen des Streites über diesen Kardinalpunkt der Ideenlehre zwischen Plato und Aristoteles in der Akademie, der letzterer in dieser Zeit wohl noch angehörte, scheinen übrigens sowohl die Worte Phileb. p. 15a: περὶ τούτων τῶν ἐνάδων . . . . ἡ πολλὴ ἀμφισβήτησις γίγνεται, als auch die Angabe p. 15b: ταῦτ' ἔστι τὰ περὶ τὰ τοιαῦτα ἓν καὶ πολλὰ ἁπάσης ἀπορίας αἴτια hinzuweisen.

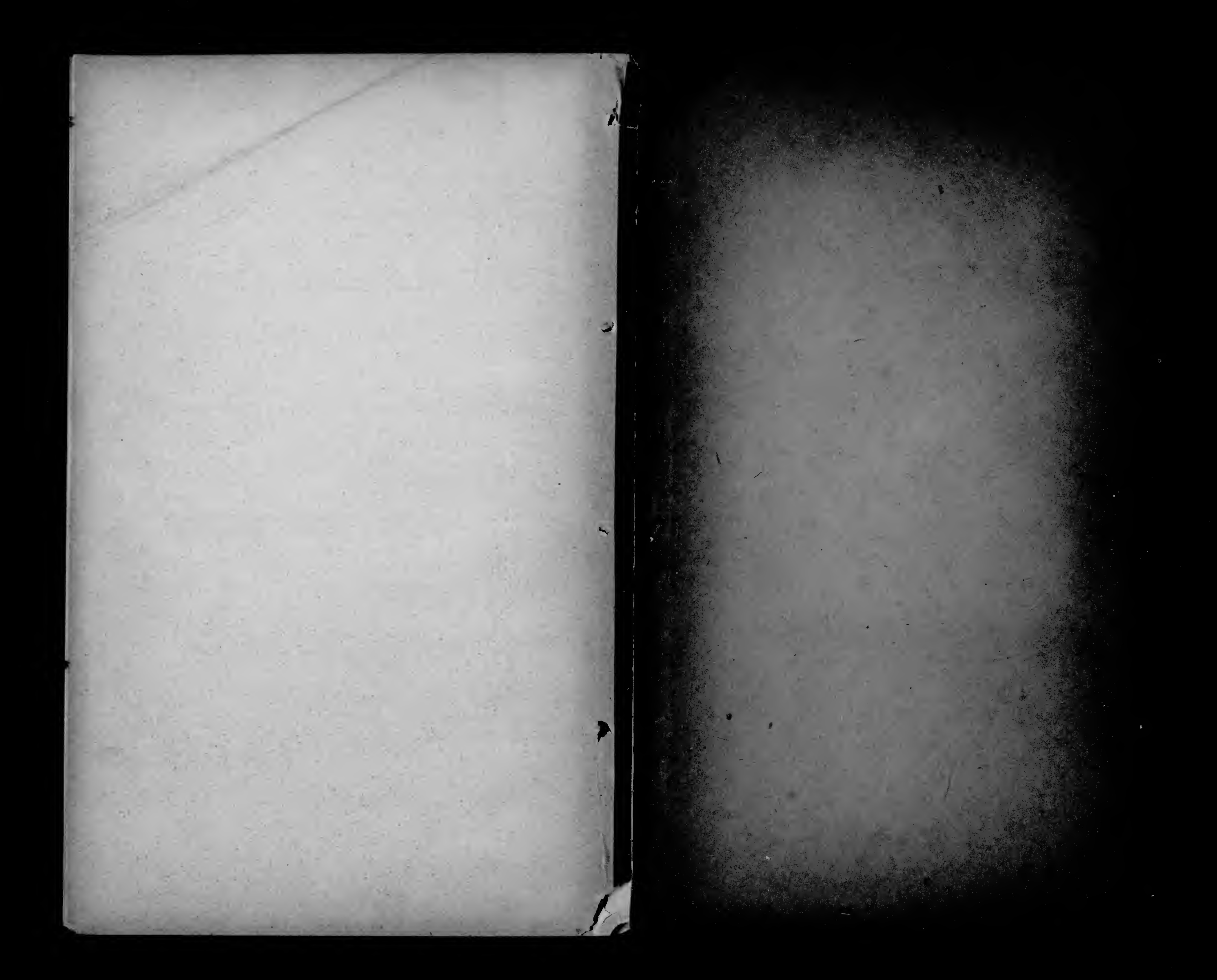


Lebenslauf.

Am 3. Oktober 1862 bin ich zu Giessen als Sohn des Grossh. Universitäts-Rentamtmanns Schmitt geboren. Den ersten Unterricht erhielt ich im Dieckmann'schen Privatinstitut, von wo ich in das Gymnasium zu Giessen übertrat. Ostern 1882 bezog ich nach bestandener Maturitätsprüfung die Universität Giessen, um klassische Philologie zu studiren. Hier hörte ich die Vorlesungen der Herren Professoren Schiller, Siebeck, v. Bradke, Clemm, Philippi, Schmidt, Braune, Birch-Hirschfeld und Pichler. Ihnen Allen, besonders Herrn Professor Siebeck für seine stets wohlwollende Anregung und Unterstützung bei meinen philosophischen Studien, bin ich zu grossem Danke verpflichtet.

Im Herbst 1888 wurde ich nach geleisteter Militärpflicht und bestandenem Staatsexamen als Lehramtsaccessist zur Ablegung meines Probejahres dem Gymnasium zu Giessen zugewiesen, wo ich seit Herbst 1889 als provisorischer Lehrer thätig bin.






COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010662170

